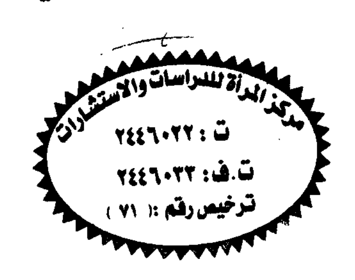
عبد الرزّاق الحمّامي

المرأة بين الحقيقة والتّأويل

دار سحر للنشر



عبد الرزّاق الحمّامي



المرأة بين الحقيقة والتّأويل

منشورات دار سحر

1999

إلى روح أمّي ...

مقدّمة

بقلم : الأستاذة نزيهة زرّوق

تعدّ مسألة النهوض بالمرأة، من أبرز القضايا التي أفرزها الصّراع بين القديم والجديد، نتيجة احتكاك العالم العربي الاسلامي بالغرب، وما من شك فإنّ تونس التي تنتمي إلى نفس السياق الحضاري للمجموعة العربية الاسلامية، شهدت حركة إصلاحية نشيطة، حفلت بأطروحات تجديدية، اتخذت ألوانا متعدّدة، وشملت مسائل متنوّعة، من أهمّها قضية الارتقاء بالمرأة وتحريرها.

ولئن لم تطرح هذه المسألة، في بدايات الحركة الاصلاحية، كقضية مستقلة، فإنها لم تغب تماما عن تراث هذه الحركة وهو ما يبرز في ربط رواد الاصلاح بين تدهور الاحوال الاجتماعية والاقتصادية، وتفشي نزعة الحكم المطلق وفساد النظام السياسي "فالظلم مؤذن بخراب العمران" و"حماية حقوق العباد من أهمّ أصول التمدّن، وتقوم الرسالة التي حرّرها أحمد بن أبي ضياف في "المرأة" شاهدا على ذلك، فبالرغم من مواقفه المحافظة فقد عكست رسالته اهتماما مبكرا بهذه المسألة وعبّرت عن هاجس عميق في تحسين صورة المرأة في مجتمعنا ولدى الآخر.

وتأتي المواقف الجريئة التي عبر عنها "الطاهر الحداد" في بداية الثلاثينات، فيما يتعلق بتحرير المرأة وتخليصها من النظرة الدونية وأوضاع الغبن والاضطهاد المادي والمعنوي، مؤسّسة لمرحلة متطورة في مسار الفكر الاصلاحي الاجتماعي في بلادنا بحكم جرأة الحدّاد في تصوير واقع معاناة المرأة التونسية وفي شرح أحكام الدين الإسلامي وإبراز مقاصده النبيلة وما تتسّم به الشريعة الاسلامية من حركية تأبى كلّ جمود وسكون.

وغنيّ عن البيان أنّ ما نتج عن هذه المواقف الجريئة من ردود أفعال ومعارضات، أجّج الصراع بين القديم والجديد، كما وضع المرأة في صميم الحركة الاصلاحية الاجتماعية، باعتبارها "أصل التطوّر العائلي والاجتماعي" فاحتدّ السّجال حول

أوضاعها، وتعدّدت التأويلات وتباينت حول أبعاد مكانتها سواء في النصّ المقدّس أو المجتمع، مما جعلها بحقّ موضوعا جدانيا باتمّ معنى الكلمة. يحفل بالكثير من المنطق بقدر ما يزخر بالتأويلات الخاطئة، والموجهة، أحيانا أخرى.

إنّ استقراء مكوّنات هذه المدونة والتعمّق في نصوصها واستجلاء خلفياتها وجذورها الدينية والاجتماعية يساهم ولاشك في مزيد الكشف عن أبعادها الفكرية والحضارية وبالتالي في رصد رحلة المرأة التونسية خلال فترة حسّاسة من تاريخ تطور مجتمعنا، فترة شهدت صراعا حادّا بين القديم والجديد، صراعا اتخذ ألوانا متعدّدة، وتوسّل طرقا متنوّعة، تجلّى سواء في الادب. والشعر، أو فيما كان يحبّر في تلك الفترة من رسائل. ومقالات في شتى المسائل الاجتماعية والسياسية والدينيّة.

إنّ أهمية هذه الفصول حول: "المرأة بين الحقيقة والتأويل" وطرافتها لا تتوقف عند هذا الحدّ. بل إنّها تبرز، كأبهى ما يكون في محاولة الباحث إماطة اللثام كذلك عن جملة المفارقات التي اصطبغت بها هذه المواقف والمطارحات وهي مفارقات قد تبدو أحيانا في أقصى أوجه الغرابة واللامعقول. ممّا أضفى على هذه الفصول سمة خاصّة. هي سمة البحث في قاع الأشياء ودهاليز الذاكرة الجماعية، حيث استحكمت لفترة طويلة من الزمن التقاليد والعادات البالية، فجعلت من المرأة، ريشة في مهبّ الرياح.

إنّ حرص الباحث على استجلاء هذه الصورة والوقوف على خصوصيات رؤية الآخر إلى المرأة التونسية في مستهل القرن العشرين، بالاضافة إلى تحليل ما تضمنته نماذج من القراءات للنص المقدّس من تأويلات مختلفة. يزيد في تعرية هذه المفارقات بقدر ما يجعلنا نقف على أهمية العمل الاصلاحي الذي انخرطت فيه تونس للارتقاء بالمرأة ودعم حقوقها الاساسية، بالارتكاز الى قاعدة الاجتهاد واعتماد العقل في تحليل وضع المرأة في الدين والمجتمع، ويكفي ان يتوقّف الباحث في ذلك. ليضع أمامنا صورة حضارية متكاملة عن المرأة التونسية في رحلتها بين الحقيقة والتأويل، حيث تظل الحرية، في كلّ الحالات، القيمة المرجعية الثابتة، والفيصل بين كلّ حقيقة ووهم.

نزيهة زروق عضو الدّيوان السّياسي، الوزيرة المعتمدة
لدى الوزير الأوّل المكلّفة بشؤون المرأة والأسرة.

الفصل الأوّل

المرأة في مدونة بعض الفقهاء

إنّ الفكر الإسلامي قد تميّز بعلامات خاصّة من ذلك أنّ الفقه احتلّ فيه حجر الزّاوية فكلّ ما نشأ عند المسلمين من معارف وإنتاج فكري مدين بالدّرجة الاولى إلى الدّين فبفضله أُبدع ومن أجله دُوّن وتوسع نطاقه فلم يخرج أيّ ابداع في منتهاه عن دائرة الفقه مما جعل العقل الإسلامي في بنيته ومرجعيّته عقلا فقهيّا محضا([1]).

فضمن المؤسّسة الفقهيّة وقع النّظر في العبادات والمعاملات وتمّ ضبط أحكام كلّ منها على ضوء القرآن والسنّة. واحتلّت المسألة الاجتماعية موضعها المرموق في هذا السّياق... لكنّ الجدير بالتأمل أن موضوع المرأة شغل حجما محترما في المسألة الاجتماعية سواء ما تعلّق بالمرأة ذاتا إنسانية أو طرفا اجتماعيا في علاقتها بالرّجل أو بالمجتمع عموما في كلّ من أبواب الزّواج والطّلاق والميراث فضلا عن قسم العبادات باعتبارها مكلّفة كما الرّجل سواء بسواء.

ولعلّه يعسر فهم منزلة المرأة في الفكر الاجتماعي للمسلمين سلبا وإيجابا إذا لم نتبيّن موقعها في النّصوص الدينية التّأسيسية بدءا بالقرآن والسنّة، وما أضافه الفقهاء في مختلف العصور إلى ما جاء بهذه النصوص من فكر فقهي ملتبس بضغوط ثقافة الفقيه وملابسات عصره فنشأ ما يمكن أن نصطلح عليه بالنص الموازي وما يحمله من اختلاف بين

---

[1] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ط بيروت 1985.

أصحابه بحكم تغيّر الزّمان والمكان واختلاف الموقع وزاوية النّظر إلى نفس الآية، أو الحديث أحيانا.. وقد تأثّرت بوادر الفكر الاجتماعي للمسلمين بالنّظم السياسية والاقتصادية الموازية لنشأتها فأخذ الانزياح التّدريجي عن النص الأصلي يفعل فعله بسبب هيمنة العُرف والتقليد والتبس ذلك بصبغة دينية تبرّر الوضع القائم وتكسبه الشرعية فلم يشذ موضوع المرأة ضمن الفقه الإسلامي في تطوّره ونضجه ووقوفه عن الابداع عن الجدلية العامة لهذا الفكر: جدلية النص والتاريخ أو جدلية: النظرية والواقع.

فكيف نظرت النصوص التأسيسية قرآنا وحديثا إلى المرأة ثم ما نصيبها من عناية الفقهاء بها وما هي الصورة التي أصبحت عليها في مدوّنة بعضهم؟

1- المرأة في القرآن والسنّة:

لقد عرض القرآن لكثير من شؤون المرأة في 59 سورة: 40 مكية و19 مدنية منها سورتان عرفت إحداهما بسورة النساء وعرفت الأخرى بسورة النساء الصغرى وهي سورة الطّلاق. وهذه العناية دلّت على المكانة التي ينبغي أن توضع المرأة فيها في نظر الاسلام وهي كما اتّفق عديد الدارسين قدامى ومحدثين: مكانة لم يحققها شرع سماوي سابق ولم تحققها القوانين والأحكام. أمّا عن عدد الآيات المهتمة بالمرأة في القرآن فهو 161 آية مكية و148 آية مدنية. وقد تناولت الآيات المكية والمدنية أغراضا مشتركة مع التّبسط في القسم المكي منها والتّذكير بها في العهد المدني ويظهر ذلك مثلا في الآية (35 البقرة ـ 61 آل عمران ـ 139 الأنعام ـ 72 النّحل ـ 21 الرّوم ـ 21 و27 النّجم) أو باعتماد التمهيد في العهد المكي والتبسّط والشّرح في المدني مثل (الآيات 33 النّور ـ 44 الأحزاب ـ 10 و12 الممتحنة).

ونلاحظ ان العهد المدني انفرد بأغراض وموضوعات لم يكن لها من موجب في العهد المكي لأنها تقوم على تقويض العادات الجاهلية وعلاقة الاسلام بالمؤمنات الداخلات في دين الله وضبط النظام الاسلامي والأحكام والتشاريع المتعلقة بالمرأة في ظل الاسلام (الأعراف: 19، 25، 27، 127، 141 والآية 78 النحل والآيات 21، 23، 34، 50، 52 يوسف والآيتان 23، 24 النمل والآيتان 23 و27 القصص).

وبعد تقصي كل الآيات القرآنية المهتمة بالمرأة عموما يمكن إدراك التصور القرآني لها اعتمادا على جملة من المحاور، لعل أهمها:

قصة آدم وحواء وما أحاط بعملية الخلق من أسرار، جوهرها الاشتراك بين الزوجين في ذلك. ثم حضور المرأة في العقيدة مثل إن الملائكة بنات الله أو الحديث عن عبادة الإناث. أما محور المرأة وسلطة الرجل فقد عني به القرآن فعرض أمثلة عديدة منها: امرأة فرعون ونساء بني اسرائيل أو فتنة المؤمنين والمؤمنات وايذاؤهم أو وأد الرجل للأنثى والتنكر لحقوق المرأة.

وقد قاوم القرآن ألوان الاستعباد الجاهلي للمرأة ومكنها مما سلبته من حقوق فهو دعا إلى القضاء على البغاء ونظم إنكاح الأيامى والعبيد وأنكر الظهار واللعان والإيلاء([2]) والأدعياء وحدد عدد الزوجات وأقر شهادة المرأة وحقها المالي وأخضعها لقانون القصاص. ولم يغفل وضع المرأة في الأسرة زوجا وأما وأختا فأشار إلى حدود علاقة الرجل بالمرأة

---

[2] – الظهار: (المجادلة 3 ـ الأحزاب 4): تحريم وطء الزوجة مطلقا في الجاهلية بقول بعضهم: "أنت عليّ كظهر أمي" والفقه اعتبر ذلك اثما وتحرم المرأة حتى يخرج الكفارة.

اللعان: (النور 1 و7) تبادل اللعنة عند قذف المحصنات والتهمة بالزنا.

الايلاء: (البقرة 226 ـ 227) اليمين مطلقا: اليمين على ترك الزوجة مطلقا في الجاهلية بينما عند الفقهاء هو الحلف على ترك وطء الزوجة.

وأوجب الملاطفة والإحترام المتبادل بينهما وبيّن مسألة الخطوبة والمهر وحلّل التصور الجنسي فتجاوز الحدّ الشهواني المبتذل إلى فلسفة التوالد وتعمير الكون بالتناسل الصريح وتطرّق إلى الحمل والعقم وتعمق في مشاكل الحياة الزوجية كالانحراف والنشوز والاصلاح بين الزوجين أو التفريق بينهما بالايلاء أو بالطلاق وما يتبعه من عدة إلى جانب مواضع خاصة مثل الحجاب والاسكان والرضاع والقوامة والإرث والحيض والمتعة. أمّا علاقة الأمّ بالولد وعلاقة الأولاد بأبويهم والبرّ بالأمّ فإنّها حظيت في القرآن بآيات عدّة ولعلّ آخر المحاور التي كان للمرأة فيها حضور مميّز في القرآن: محور القصص والحكم القرآنية فيحدثنا القرآن عن بلقيس ملكة سبأ وعن امرأة لوط وامرأة العزيز ومريم بنت عمران.

وبالجملة فإنّ القرآن أحاط بالمرأة الانسان مطلقا وذاتا بشرية. لها ما لسائر البشر من حقوق وواجبات ونزّلها في النظام الاجتماعي في نطاق الأسرة وحدّد علاقاتها بالرجل وعلاقة الرجل بها فاعترف اعترافا كاملا بإنسانيتها وقيّم إمكانيتها تقييما صحيحا فأنصفها من قسوة التقاليد وظلم المواضعات السّائدة في الجاهليّة ورفع عنها كابوس العضل وقهر الوأد وبوّأها مكانة اجتماعية مغايرة لما كانت عليه في الجاهلية أو عند الأمم الاخرى وقد ألحّ كلّ من درس مسألة المرأة في الإسلام قديما وحديثا على هذا الرّأي فنجده يقارن. قبل تعداد مكاسب المرأة في الاسلام ما كانت عليه من ازدراء واستغلال عند الأمم السابقة وما خضعت له من سلطة الذكور وغطرسة التقاليد في الجاهلية.

وقد دعمت السّنة النبوية ما جاء في القرآن في هذا الغرض وتوسّعت فيه بتحليله وتوضيحه في احاديث مختلفة ومتعدّدة أو في خطبة حجة الوداع، فقد تصدّى الرّسول صلى الله عليه وسلم لما كان سائدا في الجاهية من مظالم شتى بشأن المرأة فأحدث في الفكر والمجتمع إجمالا

نقلة نوعية من وضع الجاهلية إلى وضع الإسلام بمحاولة جريئة لزعزعة الثوابت وتحطيم أسس التقاليد الواهية. الأمر الذي جعل النّساء يطالبن بنفس حقوق الرجال في التّعلّم "غلبنا عليك الرّجال يا رسول الله فاجعل لنا يوما ولهم يوما" ووافق الرّسول على ذلك. كما طالبن بالمساهمة في الحرب "يا رسول الله إنّ أزواجنا يخرجون إلى الحرب ونحن لا نخرج معهم فدعنا نحمل مرضاهم ونداوي جرحاهم ونسقي ظمآهم" وطالبن في ظلّ النّفس الجديد من الحرية بدخول المساجد فأعلن النبيّ: "لا تمنعوا إيماء الله مساجد الله" فتمتّعت المرأة بالاستجابة إلى جملة من المطالب المناسبة لعصرها زمن النبوّة كحضور صلاة العيد مع الرّجل والحضور إلى النبي في مجلسه وقد أثبتت كتب السيرة والتاريخ حصول مناقشات صريحة واستفسارات مباشرة للنساء عند النبيّ. فعبّرت المرأة عن شخصيتها الاجتماعية ونشدت المساواة بينها وبين الرّجل في الحقوق والواجبات على أساس من التكامل.

ومن أمثلة ذلك الدّور الذي كان لبعضهن في النقاش العلمي والدّيني أنّ هندا زوج أبي سفيان ناقشت الرسول صلى الله عليه وسلّم في آية "ولا يزنين" (12: الممتحنة) متسائلة "أو تزني الحرّة" كما بايعت النساء النبي ممارسة منهن للحق السياسي. وهكذا فإن السنّة عمّقت ما جاء في القرآن بشأن المرأة وركّزت على كلّ المحاور المتعلّقة بها فيه.

والجدير بالتّقدير أنّ في السنّة بابا يتعلّق بالمرأة حريّ بمزيد العناية والبحث العلمي الدّقيق، تبسّط فيه النبي أيما تبسّط هو باب أدبيات الجنس فما من نبي غير محمّد خصّ هذه الناحية وأحاط بها من كلّ جوانبها لما لها من تأثير في العلاقات الاجتماعية وتوازنها. ولعلّه من الضّروريّ التّنبيه في هذا السّياق إلى بعض الممارسات العارية عن الموضوعيّة والأمانة العلمية بخصوص التّعامل مع الحديث أحيانا اذ يتمّ انتقاء أحاديث

شتّى يشي ظاهرها بدونية المرأة واحتقارها نسبيا تعزل عن سياقها ويُتهاون بأسباب ورودها بل يقع التَسليم ببعضها ونسبته بغير احتراز إلى الرسول مع ضعف سندها أو الشكّ في وجودها بالمرّة لتكون منطلقا لتسليط الاحكام والتوسّع في التأويلات ومن أمثلة ذلك الحديث المعروف وهو من الأحاديث الصحيحة "لا يُفلحُ قومٌ ولّوْا أمْرَهم إمرأةً" فقد أفسد المأوّلون استغلاله لينتهوا إلى الحكم بعزل المرأة عن كلّ نشاط سياسي ولم يقف هذا التأويل عند حدّ بل تواصل إلى عصرنا هذا مع أبي الأعلى المودودي (1979م)، ولعلّ مثل هذه المواقف تراجع بالنظر مثلا في كتاب البيان والتَعريف في أسباب ورود الحديث الشريف لأبي حمزة الحسيني (1120هـ) (ط دار سحنون/ مكتبة مصر 1985 3ج).

لقد استجاب كلّ من القرآن والسنّة في موضوع المرأة إلى خصوصيّات اللحظة التّاريخية للفترة الرّسالية بالقطع مع ما كان سائدا في الجاهلية أو عند الأمم السابقة من مظالم وحيف، وتجاوز إطار اللحظة إلى آفاق إنسانية رحبة بوضع الأصول العامّة لقضية المرأة في المجتمع الإسلامي وكان لزاما على الأجيال اللاحقة أن تتصرّف ضمن هذه الأصول مع مراعاة خصوصيات كلّ لحظة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لتحافظ على ما حقّقه الاسلام للمرأة من مكاسب وتدعمها في ظلّ احترام الاهداف السامية للإسلام فكيف تمثّل العقل الفقهي هذه المسألة والى أين وصل بها؟ وكيف كانت في الواقع فعلا؟ فلعلّ أهمّ ما واجه الفقهاء هو تمزّقهم بين ضغط النصّ من ناحية وضغط الواقع من ناحية ثانية، كما أنّ "الفقه ليس الواقع (...) والمسافة بينهما قد تقصر أحيانا حتى لتكاد تضمحلّ وقد تبعد أحيانا أخرى حتى لتنتفي الصلة بينهما فيتعارضان تعارضا تامّا أو يسير كلّ

واحد منهما في غير اتجاه الآخر، لا سيَما والواقع دوما أثرى وأكثر تعقيدا من القانون أو من النظرية"([3]).

2- المرأة في مدونة بعض الفقهاء:

لقد أخذت المرأة مكانها الاسمى في المجتمع في فجر الإسلام ثمّ تقلّص ظلّها وانطفأت نظرتها وذهب رونقها منذ أواخر العصر الأموي إلى عصور الانحطاط إلاَ ثلّة قليلة، ومن هذا الضّعف الذي أصابها في هذه العصور جاء الفهم المنكوس لمنزلتها وتحولّت من المرأة / الإنسان إلى المرأة / المتاع (الشيء) والمتعة فمن المسؤول عن ذلك وما سبب هذا التحوّل وهذا الانحراف عن أصل الدّين؟ لقد تقلّصت وظيفتها في العصور المذكورة وحقّت فيها كلمة أحد الشّعراء المعاصرين من أنّها "وليمة": "ثوري على شرق يحبّك وليمة فوق السّرير"([4]). بل لقد سجّل الشعر - ديوان العرب!؟ - ما يترفّع الانسان السوّي عن ترديده من غزل فاضح ومن صور للفجور والخلاعة محورها المرأة أبدا، ولمثل هذا الشّعر دلالة اجتماعية عكست التّرف واللّهو والمجون النّاتج عن نظام أخلاقي متردّ في أواخر الدولة الأموية وعلى امتداد نفوذ الدّولة العباسية. فعلى عكس ما عرفه الأدب من ازدهار بحكم تنافس الساسة وتوفّر عدد من المواهب نشطت في ظلّ ثقافة موسوعية دفع إليها الإسلام دفعا وفعل فيها الازدواج العقلي فعله بحكم اختلاط الأمم، فإنّ القيم الأخلاقية الاسلامية انهارت نسبيا في النّفوس وحلّت محلّها آداب وتقاليد دخيلة على المجتمع العربي حملتها العناصر الجديدة من فرس وروم وترك فتخلّلت البنية الاجتماعية واخترقت النمط السلوكي وطبعته بطابق جديد على التصور الاسلامي المعهود منذ

[3] - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة - تونس 1990 ص 226.

[4] - نزار قباني.

المرحلة - النبوية. ومما شرع لهذا التحوّل في سلّم القيم الاجتماعية وتغلغل التّقاليد المنحرفة وسيادة العرف في الفرد والمجموعة أن النّمط السياسي الاستبدادي الذي جعل مؤسسة الحكم ملكا فرديا للمستبد بالأمر دون غيره على عكس ما كانت عليه زمن الرسول والخلفاء الراشدين (صراع بين بني أميّة والعباسين ثم سيطرة الديلم فالسلاجقة وأخيرا الترك: عدم استقرار سياسي) رافقه نظام اقتصادي تجاوز المرحلة الرعوية البسيطة إلى هيكل إقطاعي ضارب في الاستغلال ومساند لتجزئة المجتمع إلى خاصة بيدها النفوذ المالي وعامة خاضعة في مرتبة العبيد. وقد كان هذا النظام الاقتصادي (فلاحة وتجارة فالتجارة بيد السلطان أو حاشيته وأعوانه..) من أبرز أسباب الانهيار الاجتماعي بما انشأه من تفاوت بين الناس عموما وعدم تكافؤ في الفرص فمالك الأرض وراثة أو بواسطة إقطاع سلطاني تخلّف عن الانتاج خوف المصادرة لهشاشة الوضع السياسي، والعامل الفلاحي سقط ضحية البطالة فكان النزوح وتخلّف الأرياف وتردّي ظروف العيش فيها على عكس المدن التي شاهدت ضيقا بسكانها وانهيارا بين العرض والطلب ساعد على انتشار فساد الأخلاق وتردّي منزلة المرأة. وإذا كان الاستبداد والحكم المطلق المتلفّع زورا بشرعية دينيّة وتزكية "العلماء" الرّسمين سائدا، فكيف لا يستبدّ الرّجل بدوره بأمر المرأة؟ فمراتبيّة الهيمنة والخضوع تفرض انهياره تحت سطوة السّلطة وأعوانها واستبداده بزوجه وخضوعها. فتستبدّ بدورها بأبنائها وتخضعهم، وفي ظلّ هذه الظروف لم يسلم الفقهاء عند تقنينهم وتنظيرهم من ردود فعل على هذا الانهيار فتشدّدوا في شأن المرأة وتنوّعت القراءات والتأويلات وتعدّدت اختلافاتهم تحت ضغط الواقع وبحكم الثقافة السّائدة التي كان لتأثير التّقاليد والعرف فيها نصيب فإذا "بسلطة الفقيه" تحيد نسبيًا أو كليًا في بعض الحالات عن النصّ التأسيسي (القرآن والسنّة) وتبدع نصًا فقهيًا

يغيّب بعض ما للمرة أو كلّ ما لها من حقوق، ولا يبقي إلاّ على المسؤوليّة والواجبات تجاه الرّجل ولا تخفى الصّعوبة المنهجية التي تجابهنا عند محاولة النّظر إلى موضوع المرأة عند الفقهاء لضخامة المدوّنة الفقهيّة أوّلا ولتعدّد الإختلافات المذهبية ثانيا. وللتأكد من مدى صحّة ما يذهب إليه البعض من أنّ تخلّف المرأة عند المسلمين وانكفاءها على ذاتها يعود إلى قسوة الفقهاء عليها وتكبيلهم إيّاها بأحكام ليست من الإسلام في شيء آثرنا الوقوف عند آراء بعضهم في المرأة في ما بين القرنين 5 و6هـ لأنّ الفقه عند أغلب الدّارسين بلغ اكتماله وتدرّج نحو التوقّف والجمود منذ القرن 4هـ.

إنّ مراجعة أهمّ مراحل تطوّر الفقه في علاقتها بالأوضاع السياسية والاجتماعية بإيجاز تيسّر لنا فهم مواقف ابن حزم والغزالي وابن عات، وتأطيرها ضمن النّسق العام لتطوّر الفقه وعنايته بالمرأة.

لقد تواصلت الفتوحات الاسلامية في عهد عمر بن الخطاب ودخل الاسلام معظم بلاد فارس شرقا وسوريا وبلاد أرمينيا غربا ومصر فتأسّست المدن الإسلامية الكبرى في عهده كالفسطاط والكوفة والبصرة وأقام بها عدد كبير من المسلمين ودخلت جموع كثيرة من البلدان المفتوحة في الإسلام.

وبوقوع الفتنة الكبرى وما آلت إليه من افتراق المسلمين سياسيّا بدأت ظاهرة الوضع في الحديث تبرز على سطح الأحداث فكان همّ كلّ طرف تحقيق مصلحة. ولعلّ أبا بكر الصّديق كان واعيا بأهميّة الحديث وخطورته منذ وفاة الرسول فقد روى شمس الدّين الذهبي في تذكرة الحفّاظ: "ومن مراسيل ابن ابي مليكة أن الصّديق جمع النّاس بعد وفاة نبيّهم فقال إنّكم تحدّثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث يختلفون فيها والناس بعدكم أشدّ اختلافا فلا تحدّثوا عن رسول الله شيئا

فيمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه"([5]). لكن رغم هذا النهي فان تفرّق المسلمين فرض تفرّق العلماء في الأمصار وشيوع رواية الحديث مما أدّى إلى اختلافات عدّة في الفتاوى ومما قوّى الخلاف اختصاص كلّ اتجاه بفتاوى فهذه شيعة وتلك خوارج وأولئك سنة فانتشر الكذب أحيانا في الحديث عن رسول الله وكان لابدّ من وضع ضوابط. قال ابن عباس انا كنا مدة اذا سمعنا رجلا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدرته ابصارنا وأصغينا اليه بآذاننا فلما ركب الناس الصّعبة والذّلول لم نأخذ من الناس إلاّ ما نعرف وقد ساهم التعصّب السياسي للمذاهب في جعل المغالين يبيحون لأنفسهم تأييد ما عندهم بأحاديث مختلفة. ومن نتائج الفتوحات ظهور عدد كبير من العلماء الموالي (فارس، الروم، الصّين) وقد اضطرّ الجمهور الاسلامي العربي مع عصبيّته الجنسية الشديدة في ذلك الوقت إلى احترامهم والرضوخ لفتاويهم ورواية الحديث عنهم وبدأ النزاع بين الراي والحديث مبكرا فالصحابة كانوا يفتون بالحديث وأحيانا بالرأي (القياس) مع اجتنابه قدر المستطاع ففريق يقف عند الفتوى على الحديث لا يتعدّاه على عكس فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع اليها فكانوا لا يخالفون الأولين في العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا اليهما سبيلا ولكنهم لاقتناعهم بمعقولية الشريعة كانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصّا وفوق ذلك كانوا يحبّون معرفة العلل والغايات التي من أجلها شرعت الأحكام وربما ردّوا بعض الأحاديث لمخالفتها لأصول الشريعة ولا سيّما اذا عارضتها احاديث أخرى وهو ما لم يجرؤ عليه بعض المتاخرين رغم وضوح مخالفة

---

[5] – الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ـ حيدر آباد 1914ج 1:

الحديث للأصول فتجده يتبناه جهلا ويبني عليه مواقف يضفي عليها قداسة لا تناقش في زعمه.

وإذا كان لسقوط بني أميَة وقيام الدولة العباسية في بغداد والأموية بالأندلس أثره السَيء سياسيا واجتماعيا كما أسلفنا بحكم تشتّت الحكم المركزي وقيام الدَويلات وتأثير المدَ الشيعي ودوره في النشاط السري وتحرّك العناصر الفارسية والديلم والترك والبربر وتأثيرهم في ميزان القوى فإنَ مرحلة ما بين القرن 2 و4 هـ عرفت باتّساع الحضارة وأنتجت مشاغل جديدة وازدهرت الحركة العلمية فكان لزاما على الفقه ان يتطوّر وتتبلور معالمه في ضوء المذاهب والمدارس لذلك نلاحظ أنّه بلغ قمّته في بداية الفترة العباسية ومنذ ذلك الوقت بدأ يتصلّب ويتحنّط في قوالبه النهائية ولعلَ هذا الاستقرار قد ساعد الفقه عبر القرون على المحافظة على توازنه رغم سقوط المؤسسات السياسية الاسلامية فنظرة شاملة للفقه تعكس الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمرحلة العباسية الاولى وتؤكّد مطابقتها له لكن مع بداية القرن 4هـ وإلى سقوط الدَولة العبّاسية شاعت المناظرة والجدل وازداد التّشتت السياسي (الدولة الإخشيدية بمصر ودعوتها عباسية ـ بنو حمدان بالموصل وحلب ودعوتهم عبّاسية ـ اليمن شيعية زيدية ـ بغداد: الديلم من بني بويه ـ بخارى: الدولة السامانية) الذي أدّى إلى مرحلة الانهيار والجمود فتداول على بغداد بعد الدَيلم السلاجقة فالمغول وكان دخول هولاكو بغداد وتخريبها إيذانا بمرحلة فاصلة بين التاريخ الاسلامي القديم والتاريخ الأوسط فغلبت روح التقليد على الفقهاء إلى جانب التعصب للمذهب ووقف دورهم في هذه المرحلة عند الترجيح بين الروايات المختلفة عن أيمتهم والتخريج لعللها والفتوى فيما ليس فيه نصَ عن أولئك الفقهاء بالقياس على تلك العلل.

وهكذا فإنَ الفقه قد قام في أوج ازدهاره بتأويل المثل العليا للدَين وإحاطتها بضوابط دون ادّعاء وضع قانون بالمفهوم الحديث للقانون ولذلك فإنّه قانون علماء أنشأوه من الشريعة الاسلامية وباجتهادهم فيها. فما هي صورة المرأة وما نصيبها عند بعض الفقهاء إذن؟

إنَ الوقوف عند بعض فقرات المحلّى ([6]) لابن حزم الظاهري (ت456هـ) دفعنا إليه مخالفة هذا الفقيه الجمهور نتيجة تركه القياس والرّأي والوقوف عند العمل بظاهر الكتاب والسّنة فهو بذلك يمثّل نقدا داخليا للمنظومة الفقهية في حدود القرن 5هـ ولم يسلم أصحاب المذاهب من نقده الشديد لكنه مثل سائر الفقهاء كان واقعا تحت سطوة النص المناقض للواقع في حركته، ففي شأن المرأة ومختلف المعاملات المالية نجده يقول في الحجر مثلا "وأمّا البكر فمحجورة على كلّ حال، ذات أب كانت أو غير ذات أب لا يجوز لها فعل في مالها ولا شيء فيه ولا أن تضع عن زوجها من الصَداق وإن عنست حتى تدخل بيت زوجها ويعرف من حالها فإن وهبت قبل ان تتزوّج" ثمّ تزوجت كان لها أن ترجع فيما وهبت الا إن كان يسيرا"([7]) فالمرأة لا تخرج من سلطة الأب إلاّ لتخضع لسلطة الزوج "وروينا من طريق سفيان بن عيينة عن عبد الله بن طاوس عن أبيه قال: "لا يجوز لامرأة عطيّة الا بإذن زوجها وقد روى عن الحسن ومجاهد قول الليث بن سعد فلم يجز لذات الزوج عتقا ولا حكما في صداقها ولا غيره الا باذن زوجها الا الشيء اليسير الذي لابدّ منه في صلة الرّحم وما يتقرّب به إلى الله عز وجلّ"([8]) وعلى عكس هذا الموقف فإنّ ابن حزم يسجّل "عن ربيعة أنه قال: لا يحال بين المرأة تأتي القصد في مالها في

---

[6] - المحلّى: ط لبنان د.ت في 11 ج.

[7] - المحلّى VIII : 309.

[8] - نفس المرجع: 311.

حفظ روح أو صلة رحم أو في مواضع المعروف اذا لم يجز للمرأة أن تعطي من مالها شيئا كان خيرا لها ان تنكح انها اذا تكون بمنزلة الأمة"([9]).

ويمضي ابن حزم في اختيار أمثلته ليقف عند آية القوامة ويحللها بما يعطي للمرأة ـ على عكس غيره من الفقهاء ـ ما تستحقه من أهلية التصرف ومن حقوق لها على الزوج وأمّا قوله تعالى: "الرّجال قوّامون على النساء" فإنّ الله تعالى لم يخص بهذا الكلام زوجا من أب ولا من أخ ثم لو كان فيها نص على الازواج دون غيرهم لما كان فيها نص ولا دليل على ان له منعها من مالها ولا شيء منه وانما يكون فيه ان يقوموا بالنظر في أموالهن وهم لا يجعلون هذا الزوج أصلا بل لما عندهم ان توكل في النظر في مالها من شاءت على رغم أنف زوجها، ولا خلاف في أنها لا ينفذ عليها بيع زوجها لشيء من مالها لا ما قلّ ولا ما كثر لا لنظر ولا لغيره ولا ابتياعه أصلا فصارت الآية مخالفة لهم فيما يتأولونه فيها وصح أنّ المراد بقوله تعالى "الرجال قوّامون على النساء" ما لا خلاف فيه من وجوب نفقتهنّ وكسوتهن عليهم. فذات الزّوج إن احتاجت إلى أهلها فقط وبالله تعالى التّوفيق فصارت الآية حجّة عليهم وكاسرة لقولهم"([10]).

ويميّز ابن حزم عند حديثه عن المرأة في باب النّكاح مثلا مثل سائر الفقهاء بين الحرّة الأمة لكنّه يتجاوزهم في بعض المواقف فيضيف إلى المألوف تدقيقا، من ذلك حكمه في من وطئ أمة له حاملا من غيره "فجنينها حرّ أمنى فيها أو لم يمن ([11]) كما أنّه يرى أنّ "كلّ مملوكة حملت من سيّدها فأسقطت شيئا يدري أنه ولد أو ولدته فقد حرم بيعها وهبتها

---

[9] – نفس المرجع: 319 .

[10] – نفس المرجع: 316.

[11] – المحلى X : 216.

ورهنها والصدقة بها وقرضها ولسيدها وطؤها واستخدامها مدة حياته فإذا ماتت فهي حرة من رأس ماله وكن مالها فلها إذا عتقت ولسيدها انتزاعه في حياته فإن ولدت من غير سيدها بزنا أو إكراه أو نكاح بجهل فولدها بمنزلتها اذا عتقت عتقوا"([12]) أليس في هذا النص رغم اعتداله بالنسبة إلى نصوص غيره من الفقهاء ما يدل دلالة قطعية على أن الأمة سلعة: تباع، توهب، ترهن، تقرض... بل ما يفسر علاقة عقد النكاح بعقود البيوع عموما وشروطها باعتبار أن المرأة الحرة كذلك سلعة!؟ لقد وفر الاسلام منذ ظهوره وسائل عديدة لتحرير العبيد ولتجاوز العتق ولكن هل حرص المجتمع الإسلامي على ذلك كلّ الحرص ام استبدّ به العرف وأسرته التقاليد فظلّ الفقه مُفضلا لمنزلة الحرة من الامة ومنظما للدور الاجتماعي للايماء ولكلّ ما يتعلق بهنّ من أحكام فإذا الأمة تعتدّ نصف عدة الحرة شهرين وخمسة أيام بدل أربعة أشهر وعشرا بالنسبة إلى الأرملة، أمّا الأمة المطلقة فتعتدّ مدة حيضين بدل ثلاث لاستحالة العدة نصف المدة (حيضة و1/2) وإذا الأمة ليس لها حق الحضانة مثل الحرة...! ؟ فالفقه بهذه الأحكام ينتظم في ظل المواضعات الاجتماعية ويكرّس التمييز الطبقي بين الخاصة والعامة في وجه آخر بتفريقه بين الحرة والأمة وقد كان المتوقع ان تزول هذه الظاهرة لأنها موروثة عن العصور السابقة للإسلام وجاء الدين بما هو كفيل بتجاوزها.

ولا يخفي ابن حزم وعيه بما لحق أقوال الرسول من تحريف أو زيادات يتعلل بها البعض لتسليط احكام بعيدة في جوهرها عن الدين سواء تعلق الأمر بموضوع المرأة أو بغيره "... والذي ينسبونه اليه عليه الصلاة والسلام من أنه أراد أشياء كثيرة فتكلف ذكر بعضها وعلق الحكم عليه

---

[12] - نفس المرجع ص 217.

فأخبر بالسّبب في ذلك وسكت عن غير ذلك هو حكم التلبيس في ذلك وسكت عن غير ذلك هو حكم التلبيس وعدم التّبليغ ومعاذ الله من هذا، ولا دليل لكم على صحّة دعواكم الا الدّعوى فقط والظنّ الكاذب"([13]).

ورغم مكانة أصحاب المذاهب في الوجدان الإسلامي فإنّ ابن حزم لا يتردّد لحظة في نقدهم فهو يعترض على مالك وأبي حنيفة والشافعي ويحتكم في الردّ عليهم إلى النصّ فأبو حنيفة يرى أنه "جائز للحرّ المسلم واجد الطّول وللعبد ان ينكحا الأمة الاّ أن يكون عنده حرة" ويقول مالك "لا يجوز للحرّ نكاح أمة الا باجتماع الشرطين: أن لا يجد صداق الحرة وأن يخشى العنف فإن تزوّجها على حرّة فسخ نكاح الامة ثم رجع عن ذلك فأباح نكاح الأمة المؤمنة خاصة للفقير وللموسر الحرّ والعبد" أما الشافعي فيذهب إلى أنه لا يجوز نكاح الحر الواجد صداق حرة مؤمنة أو كتابية لأمة فإن لم يجد طولا لحرّة وخشي العنت فله نكاح أمة مؤمنة كتابية واحدة لا أكثر..."ويجيب ابن حزم على هذه الاختلافات التي تبيّن مرة أخرى تيه المرأة في معابر الفقه "أما قول أبي حنيفة فهو عار من الأدلّة وإن كان قد وافق في بعضه بعض السّلف فقد خالف قول سائرهم وليس قول أحد بأولى من قول غيره إلاّ ببيان قرآن أو سنة وأمّا قول مالك الأوّل وقول الشافعي الآخر فقد يظنّ أنهما تعلّقا بالقرآن وأما قولاهما المشهوران عنهما فخلاف للقرآن أن قول مالك في منع الحر نكاح الأمة بأن تكون عنده حرّة وإباحته له نكاح الأمة اذا لم تكن عنده حرة وإن كان مستطيعا لطول ينكح به الحرّة المسلمة ليس تقتضيه الآية أصلا ولا جاءت به سنة قطّ"([14]).

---

[13] - المحلّى IX: 252.

[14] - نفس المرجع ص 442.

ويفيدنا نصّ لمالك نقله ابن حزم بمدى ما خضعت له المرأة في الماضي من صور التمييز الجنسي والعنصري عند بعض الفقهاء ولم يترك ابن حزم الفرصة دون نقد مالك والتشنيع عليه. "وقال مالك: أمّا الدّنيئة كالسّوداء أو التي أسلمت أو الفقيرة أو النّبطية أو المولاة فإن زوجها الجار وغيره ممن ليس هو لها بوليّ فجائز..." ويجيبه ابن حزم "وأمّا قول مالك فظاهر الفساد لأنّه فرّق بين الدّنيئة وغير الدّنيئة وما علمنا الدناءة الا معاصي الله تعالى وأمّا السوداء والمولاة فقد كانت أم أيمن رضي الله عنها سوداء ومولاة والله ما بعد أزواجه عليه الصلاة والسلام في هذه الأمّة امرأة أعلى قدرا عند الله تعالى وعند أهل الاسلام كلهم منها. وأمّا الفقيرة فما الفقر دناءة (...) وما نعلم قول مالك هذا قاله أحد قبله ولا غيره ولا متعلّق له بقرآن"([15]) لكن على عكس هذا الموقف الملتزم والواعي يفاجئنا ابن حزم بسبب ظاهريته بتأويل غريب نسبيا لحديث "لا تُنكح الأيِم حتى تُستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن: قالوا يا رسول الله وكيف اذنها؟ قال: أن تسكت" فالتزامه بالظاهر جعله يعتبر النكاح باطلا اذا تكلّمت البكر حتى بالموافقة ويثمّن موقفه هذا بذكر حديث آخر "لا تنكح البكر حتى تستأذن واذنها صماتها قائلا: "وما علمنا أحدا من السّلف روي عنه أن كلام البكر يكون رضى"([16]) فكأنّنا بابن حزم لا يعير اللحظة التاريخية قيمة فإذا كان الحياء هو الغالب على البنات في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم واذا كان الأب مستبدًا بأمر ابنته فان الظروف الاجتماعية والنفسية تغيرت وسمح التطور الحاصل في العلاقات بحرية التعبير عن الموافقة.

---

[15] -نفس المرجع ص 455.

[16] - المحلى X : 471.

لقد أبدى ابن حزم وعيا بدور غيره من الفقهاء في الزيادة والتأويل فتصدّى لهم بالنّقد محتكما إلى ظاهر النص دائما، كاشفا فساد بعض اجتهاداتهم "وموّهوا أيضا بأن قالوا: ومن وطئ أمة مشركة [وهذا وضع آخر مبتذل للمرأة قديما] بينه وبين غيره فهو وطئ حرام وهي تحرم بذلك على أبيه وابنه وتحرم عليه أمّها وابنتها وهذا باطل بل هو زنا وما وجدنا في دين الله تعالى امرأة تحلّ أن يتداولها رجلان، هذه أخلاق الكلاب وملّة الشيطان لا أخلاق الناس ولا دين الله عز وجل ولا تحرم بذلك عليه امّها ولا ابنتها ولا تحرم على ابنه انما تحرم على الأب فقط"([17]) ثم نجده في سياق آخر ينعى على أصحاب المذاهب تقييدهم لحرية المرأة أثناء الحداد وتكليفها بحكم التقاليد والعرف بما لم يكلّفها به الدين فإذا أقوالهم جميعا "خطأ لا خفاء به لأنّها ليس بشيء منها برهان يصححه لا قرآن ولا سنّة ولا سيما قول أبي حنيفة في تخصيص ما صنع بورس أو زعفران أو عصفر خاصة وقول مالك في اجتناب العصب الا الغليظ منه وقول الشافعي في تخصيص الاصباغ فانها أقوال لا تعرف عن أحد قبلهم ولا معنى لها أصلا..."([18]).

أمّا الغزالي (ت505هـ) وهو الآخر من أبرز ممثلي فقهاء القرن 5وبداية الـ6هـ فإنّ أحكامه في المرأة ضمن إحياء علوم الدّين وإن كانت في جوهرها منبنية في الظاهر على أسس دينية فإنّها موسومة بامتياز بمعاناة الفقيه في عصره وواقعة تحت ضغط اللحظة التاريخية بما تعكسه من علاقات اجتماعية ومظاهر لتصرّف الناس وهيمنة التقاليد والعرف عليها. ولم تسلم مواقفه كذلك من التأثر بالأوضاع الاقتصادية تسلم

[17] - المحلّى IX : 527.
[18] - المحلّى X : 279.

مواقفه كذلك من التأثر بالأوضاع الاقتصادية والسياسية أيضا ويكفي التوقف عند بعض الفقرات من إحياء علوم الدين وفي باب النكاح خاصة للتأكد مما نذهب اليه ففي حديثه عن الزواج يبدي تشاؤما وتبرما: "وقال آخرون الأفضل تركه في زماننا هذا وقد كان له فضيلة من قبل. اذا لم تكن الأكساب محظورة وأخلاق النساء مذمومة..." ([19]) وهو لا يخفي الهدف النفعي - الذاتي من الزواج فتتحول المرأة في ضوء رؤية مبالغة في التقوى إلى عامل مساعد على العبادة فهو ينقل عن أبي سليمان الداراني أن "الزوجة الصالحة ليست من الدنيا. فإنها تفرغك للآخرة وانما تفريغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعا"([20]) لكن الطرافة لا تغيب عن بعض مواقف الغزالي فاذا به يحترز من تعدد الزوجات خاصة بالنسبة إلى الصالحين والمتفرغين للعمل فالجمع بين امرأتين "ربما ينغص المعيشة وتضطرب به أمور المنزل"([21]) لكنه لا يلبث ان يعود إلى آفات النكاح عموما محذرا منها بل لعل التبتل والعزوبة أفضل من الظروف التي يعنيها فنراه يشير إلى "اضطراب المعايش فيكون النكاح سببا في التوسع للطلب والإطعام من الحرام وفيه هلاك [الانسان] وهلاك أهله والمتعزب في أمن من ذلك وأما المتزوج ففي الأكثر في مداخل السوء فيتبع هوى زوجته ويبيع آخرته بدنياه"([22]).

ولا يخفي الغزالي نظرته الدونية إلى المرأة ولعلها انعكاس لموقف اجتماعي عام منها فكل السوءات تلصق بها ليبدو الرجل سويا، لذلك نجده يحكم بإطلاق على أنه لا يسلم من مشاكل الزواج "الا حكيم عاقل حسن

---

19 – الغزالي - إحياء علوم الدين ط دار الشعب. مصر د - ت V1 : 683.

20 – إحياء علوم الدين V1: 699.

21 – نفس المرجع ص 700.

22 – نفس المرجع ص 703.

الاخلاق بصير بعادات النساء، صبور على لسانهنّ، وقّاف عن اتباع شهواتهن، حريص على الوفاء بحقّهن، يتغافل عن زللهن ويداري بعقله أخلاقنّ"([23]).

ولضمان سعادة الرّجل دائما وطيب عيشه لابدّ من مراعاة خصال عدّة في المرأة في رأي الغزالي أهمّها ثمانية "الدين والخلق والحسن وخفّة المهر والولادة والبكارة والنّسب وأن لا تكون قرابة قريبة" لكن ألم يتجاوز الرّسول كلّ هذه الخصال ليلحّ على قيمة واحدة تغني عن كلّ شروط الغزالي؟ ألم يدع إلى الظّفر بذات الدّين؟ وما من شك في أنّ الخصال التي يطلبها الغزالي لا وجود لها في الواقع بقدر ما هي صورة مثالية يحلم خيال الفقيه بامكانية وقوعها فجميع عناصرها تخدم مصلحة الرّجل: ماديّا ومعنويّا واقتصاديّا واجتماعيّا وهكذا تتأكّد من جديد صورة المرأة الوسيلة المسخّر لمصالح الرّجل عند بعض الفقهاء ولعلّه من الطرافة بمكان اعجاب الغزالي بحكمة بعض العرب الذي أوصى الرّجال ناهيا: "لا تنكحوا من النّساء ستّة لا أنّانة ولا منّانة ولا حنّانة ولا تنكحوا حدّاقة ولا برّاقة ولا شدّاقة"([24]) ويجتهد أبو حامد في شرح دلالات هذه الحكمة لغويّا ولنا استبطان ما تشي به من دلالات اجتماعية هامّة لا تضمن للمرأة أيّ احترام...

أمّا عن علاقة الرّجل بالمرأة بعد الزواج فتظلّ عند الغزالي محكومة ببطولة الرّجل وبأنّه محور الحياة الزوجية في حين تبدو الزوجة تابعة، خاضعة فمن آداب المعاشرة عنده وما يجري في دوام النكاح "حسن الخلق معهن واحتمال الأذى منهنّ ترحّما عليهن لقصور عقلهنّ..."([25]). لكنه بعد

---

[23] – نفس المرجع ص 705.

[24] –الإحياء VI : 712.

[25] – نفس المرجع ص 720 .

إقرار حسن الخلق يتراجع ويوصي الرّجل بأن "يتبسّط في الدّعابة وحسن الخلق والموافقة باتباع هواها إلى حدّ يفسد خلقها ويسقط بالكليّة هيبته عندها. بل يراعي الاعتدال فيه"([26]) ولا يخفي الغزالي إعجابه بأقوال بعض أصحاب المذاهب اذا كانت تثبّت حكمه في قصور المرأة وتدنّي منزلتها وسفاهة عقلها "قال الشافعي رضي الله عنه: ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك: المرأة والخادم والنّبطيّ"([27]) وبالجملة فكأنّه لا يرى غير جانب الشرّ في المرأة "فينبغي أن تسلك سبيل الاقتصاد في المخالفة والموافقة، وتتّبع الحقّ في جميع ذلك لتسلم من شرّهن فإنّ كيدهن عظيم وشرّهن فاش والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل، ولا يعتدل ذلك منهنّ الا بنوع لطف ممزوج بسياسة"([28]) ولا يكتفي باعتماد أقوال أصحاب المذاهب لتأكيد صحّة ما يذهب اليه بشأن المرأة وانما يستنجد بالحديث تارة وبأقوال الصحابة تارة أخرى فيأتي بحديث يقدح في سنده الضّعيف فمضمونه يفضي إلى استحالة توفر المرأة الصالحة إطلاقا وصيغته "مثلُ المرأة الصالحة في النساء كمثل الغراب الأعصم بين مائة غراب" (والغراب الأعصم أبيض البطن) ويصحّح الغزالي هذه الرواية ويأتي بالصّيغة الصحيحة فيختلف الحديث في مضمونه ودلالاته فيذكره بسند صحيح من سنن النّسائي: "لا يدخل الجنّة من النّساء الا مثل هذا الغراب في هذه الغربان" وإطار الحديث يبيّن توفّر عديد الغربان واحد منها كان أعصم وأحمر المنقار وقياسا على ذلك فشرط دخول الجنة هو التميز بالعمل الصالح والاستقامة والتقوى وهي ضوابط ـ لا تقتصر على المرأة دون الرّجل ـ ودلالة التميّز والإلحاح عليها تلوح في المقابلة بين الغراب المتفرّد

---

[26] – نفس المرجع ص 724.

[27] – نفس المرجع ص 725.

[28] – نفس المرجع والصفحة.

بخصائص دون سائر الغربان على خلاف الحديث الضّعيف الذي يضيّق على المرأة زورا ويدفعها إلى اليأس من رحمة الله وهو ما يتناقض أساسا مع ما ورد في القرآن، ففكرة قلّة الصّلاح في النساء وضعف عقلهنّ متواترة وهو ما يبرّر استشهاده. بقولة لعمر في المرأة تجعلها متاعا من أمتعة اللّهو في البيت "وقد زجر عمر رضي الله عنه إمرأته لما راجعته. وقال: ما أنت إلاّ لعبة في جانب البيت، إن كانت لنا إليك حاجة وإلاّ جلست كما أنت"(29).

كلّ هذه السلبيات الملقاة على عاتق المرأة لا يناسبها في تصوّر الغزالي وفي عصره الذي عرف أوج تداخل الأجناس في بغداد خاصّة واختلاطها الا حبس المرأة في بيتها.

وفي ظلّ انتشار عديد الأمراض الأخلاقية والعلاقات المريبة بين المرأة والرّجل لم ير الغزالي بدا من فرض الحصار على المرأة اجتنابا للغيرة فلا "يدخل عليها الرجال وهي لا تخرج إلى الأسواق"(30) وينتقي كعادته من سيرة الرسول ومواقف أصحابه ما يتماشى ورأيه حتى يضفي على أحكامه هالة من الاقناع والتقديس متعاليا على عصره، داعيا إلى إحياء حالات خاصّة محكومة بسياقها الحضاري وبظروف وقوعها وملابساته لذلك يذكر بأنّ أصحاب رسول الله كانوا "يسدّون الكوى والثّقب في الحيطان لئلا تطّلع النّسوان إلى الرّجال. ورأى معاذ إمرأته تتطلّع في الكوّة فضربها ورأى امرأته قد رفعت إلى غلامه تفّاحة قد أكلت منها فضربها..."(31) وهكذا يعمّم الغزالي الأمر ويسحبه على كلّ نساء المسلمين، فما ذنب سائر النساء اذا كان معاذ شديد الغيرة واذا كانت زوجه

---

29 - نفس المرجع ص 726.

30 - نفس المرجع ص 728.

31 - نفس المرجع والصفحة.

قد ضاقت بجدران البيت فتاقت نفسها إلى النظر إلى ما وراءه من خلال الكوة؟ ألم يظلّ تصرّف معاذ هذا ثاويا في وجدان الكثير منّا متنقلا في ضميرنا الجمعي من جيل إلى آخر بل أليست الغيرة شعورا إنسانيا يتفاوت من إنسان إلى آخر... ومع ان موقف معاذ هذا يتعارض مع ما أنجزه الرسول من سماح للنساء بحضور المساجد فإنّ الغزالي اذ لا يعترض على ما سنّه الرّسول فإنّه يصرّح بلا مواربة وتحت ضغط عصره وظروفه بأنّ "الصّواب الآن المنع إلاّ العجائز" وحجته أنّ فوضى الاختلاط عمّت منذ عهد الصّحابة الأمر الذي جعل عائشة تقول لو علم النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النساء بعده لمنعهن من الخروج" لكن لا عائشة ولا الغزالي قدّرا حركة التّاريخ وانسانية المرأة وحقها في الخروج وحرية التنقل فكان مجرّد وقوع أخطاء أو مظاهر منافية للدين أو للأخلاق من قبل البعض داعيا إلى التعميم والتشديد.. ورغم أنّ "الخروج الآن مباح للمرأة العفيفة برضا زوجها" إلاّ أنّ "القعود أسلم" في رأيه، وينبغي أن لا تخرج إلاّ لمهمّ فإنّ الخروج "للنظارات والأمور التي ليست مهمة تقدح في المروءة، وربّما تفضي إلى الفساد، فإذا خرجت فينبغي أن تغضّ بصرها عن الرّجال ولسنا نقول إنّ وجه الرّجل في حقّها عورة كوجه المرأة في حقّه (...) فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط فإن لم تكن فتنة فلا، إذ لم يزل الرجال على مرّ الزّمان مكشوفي الوجوه والنساء يخرجن منتقبات ولو كان وجوه الرجال عورة في حقّ النساء لأمروا بالتنقيب أو منعن من الخروج إلاّ لضرورة"([32]). ومرّة أخرى نتساءل عن حجّة الغزالي في اعتبار وجه المرأة عورة هكذا وبإطلاق ثم ان النقاب ليس الزاميا وإنما يشترطه الفقهاء خاصة في موسم الحج بالنسبة إلى المرأة الجميلة جدّا والتي

[32] – نفس المرجع والصفحة.

يخشى من جمالها فتنة الرجال!؟ فكيف يجعل النَقاب من البديهيات وعلى "مرّ الزَمان"؟

وإذا سلّم الغزالي للمرأة بحقها في التَعلَم فإنَه يربط ذلك برضى زوجها وبحصولها على رخصة الخروج بعد استئذانه والأفضل أن يتعلَم الرَجل "علم الحيض وأحكامه ما يحترز به الاحتراز الواجب ويعلّم زوجته أحكام الصلاة وما يقضى منها في الحيض وما لا يقضى (...) فإن كان الرَجل قائما بتعليمها فليس لها الخروج لسؤال العلماء وإن قصر علم الرجل ولكن ناب عنها فأخبرها بجواب المفتي فليس لها الخروج فإن لم يكن ذلك فلها الخروج للسَؤال بل عليها ذلك ويعصي الرَجل بمنعها...([33]).

وإذا كانت مواقف الغزالي من المرأة متلبَسة بالعرف السائد في عصره وتبدو للناظر إليها اليوم قاسية فإنَه احتفظ للمرأة ببعض الحقوق مثل ضرورة تمتَعها بالعدل فعلى الرجل "العدل في العطاء والمبيت"([34]) إذا كان له أكثر من زوجة ومن أمثلة العدل الطريفة أنّ الرجل "إذا ظلم امرأة بليلتها قضى لها فإنّ القضاء واجب عليه"([35]) ومع ذلك فإن إمكانية العدل في "الحبّ والوقاع" مستبعدة "فذلك لا يدخل تحت الاختيار" ويفسّر العجز عن العدل رغم الحرص عليه في الآية 129 من سورة النساء بقوله "أي التفاوت في الوقاع"([36]). ويقدّم الغزالي تفاصيل عديدة ودقيقة في آداب الجنس يعتمد في بعضها الحديث أو المأثور أو الخرافة الفاعلة في الضمير الجمعي للأمّة مثل "ويكره له الجماع في ثلاث ليال من الشهر: الأول

---

[33] – نفس المرجع ص730.

[34] – نفس المرجع والصفحة.

[35] – نفس المرجع والصفحة.

[36] – نفس المرجع والصفحة.

والآخر والنصف، يقال ان الشيطان يحضر الجماع في هذه الليالي ويُقال إن الشياطين - يجامعون فيها"([37])!

والخلاصة إنّ الزواج عند الغزالي "نوع رقّ فهي رقيقة له فعليها طاعة الزّوج مطلقا في كلّ ما طلب منها في نفسها ممّا لا معصية فيه"([38]) "والقول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل أن تكون قاعدة في قعر بيتها لمغزلها لا يكثر صعودها واطّلاعها، قليلة الكلام لجيرانها لا تدخل عليهم إلاّ في حال يوجب الدّخول، تحفظ بعلها في غيبته وتطلب مسرّته في جميع امورها ولا تخونه في نفسها وماله ولا تخرج من بيتها إلاّ باذنه، فإن خرجت بإذنه فمتخفيّة في هيئة رثّة، تطلب المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها، لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها بل تتنكّر على من تظنّ أنّه يعرفها أو تعرفه، همّها صلاح شأنه وتدبير بيتها مقبلة على صلاتها وصيامها وإذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضرا لم تستفهم ولم تعاوده في الكلام غيرةً على نفسها وعلى بعلها، وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله وتقدّم حقّه على حقّ نفسها وحقّ سائر أقاربها متنظّفة في نفسها مستعدّة في الأحوال كلّها للتمتع بها إن شاء مشفقة على أولادها حافظة للستر عليهم قصيرة اللسان عن سبّ الأولاد ومراجعة الزوج"([39]).

ألا تذكّرنا وظائف المرأة هذه رغم أنّها تعكس صورة امرأة القرن الخامس الهجري بما كانت عليه المرأة المسلمة في النصف الأوّل من

37 - نفس المرجع ص 723.
38 - نفس المرجع ص 746.
39 - نفس المرجع ص 750.

القرن العشرين أي في القرن الرابع عشر هجري؟ بل أليست هي صورتها الآن في بعض البلدان "الإسلامية"؟

ولعلَ أشدَ الأحكام على المرأة غرابة وأكثر صورها قتامة تلك التي تطالعنا في سياق الاختلافات بين الفقهاء ضمن المذهب الواحد أحيانا فضلا عن الاختلافات بين المذاهب فبالرجوع مثلا إلى مخطوط طرر ابن عات(ت582هـ) ([40]) من فقهاء المالكية بالاندلس في القرن 4هـ - نظفر بوجوه عديدة للاختلافات حول مسائل لا تحتاج اليوم في نظرنا إلى كلَ هذا الجدل لأنَها زالت بزوال اسبابها لكنها في لحظتها التاريخية مثلت إشكالا كان لابدَ للفقهاء والمفتين من فضه باعتماد النصَ اساسا وعن طريق الاجتهاد مع مراعاة التقاليد والعرف فقد اختلفوا مثلا في ما يجوز للرَجل أن يشاهده من المرأة عند خطبتها "قال ما يجوز للرَجل أن يشاهده من المرأة عند خطبتها "قال الزهري فى المرأة يريد الرَجل أن يتزوَجها فلا بأس أن ينظر إليها لقوله عز وجل ولو أعجبك حسنهنَ". ابن عبد الغفور: وهذا يدلَ على أن النظر ليس إلى الكفَ والمعصم لأنَ ذلك يدعوه إليها وقال الشافعي والنعمان: ينظر إلى كفيها ومعصمها وقال الثوري: ينظر إلى وجهها وهي مستورة وقال الاوزاعي: ينظر إليها وتختمر وينظر إلى مواضع اللحم منها (كالأضحية في ما نرى) وقال أحمد واسحاق: لا بأس بذلك ما لم ير منها محرَما. وكره مالك في رواية ابن القاسم وقال الأبهري: إن استأذن عليها ودخل عليها وعليها ثيابها فلا بأس به وأمَا إن اغتفلها فلا"([41]).

---

40 - مخطوط رقم 12875 المكتبة الوطنية - تونس.

41 - ص: 2ش.

ومن بدع الفقهاء وتلاعبهم بالألفاظ في مسألة الطلاق على خطورتها يسجّل ابن عات قول ابن القاسم "في من قال لزوجته ان دخلت الدارين فأنت طالق، فدخلت واحدة إنه يحنث، الا ان يريد حتى تدخلهما معا، وخالف غيره وقال لا حنث عليه حتى تدخلهما، فقطع الاختلاف أحسن" إلى أن يقول "وإنّما أحدثها الفقهاء ونزلت بقرطبة فأفتى بها القطّان..."([42]).

أمّا عن علاقة الزّوج بزوجته وانفاقه عليها في حالة المرض فإنّ الفقهاء لم يتوصّلوا إلى اتفاق تام ففي "كتاب الوقار إذا مرضت المرأة فعلى زوجها النفقة عليها ولا يلزمه أن يجاوز ما يلزمه لها في صحّتها، ولا يلزمه دواء ولا أجر طبيب ولا علاج إلاّ أن يتطوّع بذلك..."([43]). ومن نوادر الفقهاء بشأن المرأة في كتاب ابن سهل انه "إذا خرجت المرأة أكولة خارجة عن المعتاد أنّه لا كلام للزّوج في ذلك وهي مصيبة نزلت به إن شاء طلّق أو أمسك"([44]).

كما لم يتّفقوا أيضا في خدمة المرأة لبيتها أو تخصيص خادم تقوم بدلها بذلك فابن مغيث يقدّم العرف حجّة على صحّة رأيه فالزّوج لا يلتزم الإخدام "ولم يلزمه إلاّ في ذوات الحال. على هذا سنّة بلادنا والعرف جار بيننا وقد تنازع أصحاب مالك في ذلك..."([45]) وقد كان لابن القاسم "قولا مجملا: ليس على المرأة من خدمة بيتها قليل ولا كثير واذا كان زوجها مليّا [(مليئا = غنيا)] وقال ابن الماجشون وأصبغ إذا كانت في قدر نفسها وصداقها فلا خدمة عليها من غزل ولا نسج ولا طبخ ولا عجن ولا كنس

---

42 – ص: 4ش.
43 – ص: 5ي.
44 – نفس الصفحة.
45 – ص: 15 ي.

ولا غيره وعليه أن يُخدمها إن كان مليا وإن كان صداقها لا بال له وليست من ذوات الحال كان عليها الخدمة الباطنة كلها من عجن وكنس وفرش واستقاء ماء إن كان معها في البلد([46]) إن سيادة العرف والامكانيات المالية للزوج هي المتحكمة في هذه الاختلافات الفقهية ظاهرا وقد فرضت التمييز في التعامل مع امرأة دون أخرى بحسب قيمة صداقها وكرّست في وجه آخر الطبقية الاجتماعية.

ولم تخرج المرأة كما سبق أن لاحظنا عند الغزالي عن صورة الابتذال والوظيفة الشهوانية التي حاصرها بها الفقهاء ويبدو صدى ذلك فيما نقله ابن عات عن ابن القاسم في قوله "وتتزيّن له وتفرش [والعبارة ذات دلالة جنسية صريحة] ويمنعها من كلّ ما يؤذيه من الروائح المنتنة كأكل الثّوم والبصل والكراث والفجل لقول رسول الله صلى الله عليه وسلّم: من أكل من هذه الشجرة فلا يقرب مسجدنا يؤذنا بريح الثوم من الإستغناء([47])، فالمتحكّم بالمنع دائما هو الرّجل وهي في خدمته أبدا تتزين له وتمتنع بأمره عن كلّ ما يؤذيه، لكن سياق الحديث يشير إلى آداب المسجد في الأصل واذا بابن القاسم يوظّفه في سياق آخر بواسطة القياس وكأنه يوهم بخطر ما قد تتناوله الزوجة من أطعمة ذات روائح قوية لما فيه من مخالفة لنهي الرسول. وتبلغ اختلافات الفقهاء بشأن استشارة المخطوبة وردود فعلها حدّا من الجدل يدفع إلى الاستغراب والتعجّب فإن هم اتّفقوا في أنّ البكر " إذا ضحكت عند الاستئمار فذلك منها رضى" فإنّهم تنازعوا الرأي وتفرّقوا في تفسير بكائها عند نفس العملية ففريق اعتبر بكاءها جوابا بالرّفض وعدم الرضى وفريق آخر عده بكاء فرح... لكن

46- نفس الصفحة.

47 - ص: 15 ش.

أليس الكلام في مثل هذه الحال أفضل وأحسم للخلاف؟ لكن الكلام يتعارض مع نص الحديث المشهور "وإذنها صماتها..." كما تقدم..!؟

إن خضوع المرأة لسلطة أبيها متواتر في كلّ المصادر الفقهية فهو وليّها والمسؤول عن عقد زواجها وقد أجاز له بعض الفقهاء أن يزوجها عِنّينًا إن رأى ذلك [28ش] ولا يخفي بعضهم مقارنتها بالسلعة فيسلط عليها مقاييس البيع والشراء من ذلك مثلا اذا ظهر بالزوجة جذام فادّعى الزوج ان ذلك بها قديما وقال الأب بل حدث بعد العقد، فإن كان قبل البناء فالقول قول الأب وعلى الزوج البيّنة قياسا على البيوع فيما وجد فيه عيب بالسلعة([48]).

إن الأمثلة السالفة لصورة المرأة في المدونة الفقهية دفعت الطاهر الحدّاد إلى تحميل الفقهاء كلّ مصائب المرأة وسايره في الاتجاه من يذهب إلى أن "فقهاءنا الأفاضل يعتنون بقشور الشيء ويتفلسفون في ألفاظ جوفاء قد وقف العقل في نظرهم على الهضم فكان الجمود والانغلاق(...) ولك أن تنظر في ما قالوه في باب الطلاق فسترى ما يبعث على الخجل وما يسيء إلى الاسلام في الصّميم، والاسلام سمح بيّنُ الأهداف واضح المعالم في جميع مقاصده، أليس مما يبعث على الخجل قولهم ان المرأة يطلق منها جزء ويبقى جزء؟([49]).

ولعله لا يمكن تمثّل مواقف الفقهاء من المرأة بعد انطلاقهم من النص التأسيسي: (القرآن والسنة) الا بربطها بثقافة الفقيه من جانب وبالإطار الموضوعي الذي عاش ضمنه وكان للتقاليد وللعرف فيه ثقل. فإلى جانب الشريعة احتلّ العرف حيّزا أساسيا تفوّق في الحياة العامة على

---

[48]- نفس المرجع ص: 70ش.

[49] – أحمد الحمداني المطوي: المرأة في نظر الإسلام الحق. ط ـ تونس. د.ت.

الشريعة بواسطة الإجماع والمصالح المرسلة، فإذا لم تبلغ بعض المثل القرآنية درجة التطبيق في الواقع فذلك راجع بالأساس إلى ضغط التاريخ على المجتمع وتضايقه بالتزامات الحياة اليومية بتناقضها ومصالحها الاقتصادية والسياسية مما وجه الناس إلى سلوك عام يحيد نسبيا عما يطالب به النص. وقد استفحلت هذه الظاهرة فصار المجتمع الاسلامي مجتمعين: مجتمع النص ومجتمع الواقع أما المرأة فكانت بدورها: امرأة النص التأسيسي فامرأة المدونة الفقهية وأخيرا امرأة الواقع..

إن كلَ ما تقدَم يحتَم إعادة النظر في العقائد الاسلامية وتنقيتها مما ألصق بها إلى جانب الالتزام بتفسير حقيقي صحيح لبعض الآيات القرآنية وتحديد اسباب نزولها وضبط أسباب ورود بعض الأحاديث النبوية في المرأة لأنَ سلطة الفقيه اقترنت بالعرف الاجتماعي الذي لا يقوم على أيَ تشريع ديني وأخفت بعض الحقائق الدينية. فمنذ متى مثلا دعا الدَين إلى حرمان المرأة من التَعليم والعمل؟ أو متى حرَض على استرقاقها والحكم عليها بلزوم بيتها لا تفارقه إلاَ إلى القبر؟

الفصل الثاني

المسألة النسائية من المحافظة إلى التطرّف

توفّرت عوامل عديدة لتجعل من المسألة النسائية شاغلا فكريّا لفكّري الاصلاح في القرن التاسع عشر خاصة عند تطرّقهم إلى المبحث الاجتماعي فمنذ اتّصال العرب بالغرب إثر حملة نابوليون(1798- 1801)، كانت للجبرتي (ت1822) ملاحظات لا تخلو من دقّة في هذا الشأن دوّنها في تاريخه، فمن سلبيات الحملة في نظره تأثّر المرأة المصرية بما كانت عليه المرأة الفرنسيّة الوافدة على مصر، من ذلك "تبرّج النّساء وخروج أغلبهنّ عن الحشمة والحياء، وهو أنّه لمّا حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم وهنّ حاسرات الوجوه، لابسات الفستانات والمناديل الحرير(...) ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقا عنيفا مع الضّحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامّة"([1]). كما أنّ الجبرتي استفظع ما لجأ إليه بعض الفرنسيين من التّظاهر بالاسلام لغاية الزّواج من المسلمات "وخطب الكثير منهم بنات الأعيان وتزوّجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم فيُظهر حالة المعتنق الاسلام وينطق بالشهادتين لأنّه ليس له عقيدة يخشى فسادها وصار مع حكام الأخطاط منهم النّساء المسلمات متزيّنات بزيّهم ومشوا معهم في الأخطاط للنّظر في أمور الرّعية والأحكام العادية والأمر والنّهي والمناداة"([2]).

---

[1] – عبد الرحمان الجبرتي: عجائب الآثار في التّراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت د.ت II: 436.

[2] – نفس المرجع وص.

ثم كان لاتّصال العرب بالغرب عن طريق البعثات والارساليات وحتى مجرّد الرّحلات باختلاف غاياتها أثره في النّظر إلى المرأة فكانوا في حالة انبهار ممزوج بالإعجاب والتعجب معا. في أذهانهم صورة المرأة العربية وما يحيط بها من سياج الشرعية والتقاليد، وفي الواقع المحيط بهم واقع آخر للمرأة مغاير لما ألفوه، إنّها المرأة المتعلّمة، المثقّفة، المتحرّرة المساهمة في العمل والكسب، تدعم تمدّن المجتمع من موقعها دون أن تحلّ محلّ الرّجل. وللطّهطاوي (ت1873) تعاليق عديدة في فقرات مختلفة من رحلته الباريسية "تخليص الإبريز"، تابع فيها دور المرأة في المجتمع وفي المناسبات الخاصّة كالمسرح والمرقص مبديا ـ رغم محافظته ـ إعجابه بسفورها واختلاطها بالرّجل مقارنا وضعها في مرّات قليلة بالمرأة الشرقية وقد دعّم أفكاره في المرأة في كتابه "المرشد الأمين" حيث اعتبرها مساوية للرّجل في تكوينها الجسدي وحدّة ذكائها.

لكن إعجابه القريب من الانبهار بما للمرأة الغربية من مكاسب لم يطلقه من أسار منظومته التّقليدية وعقلية المحافظ الكامنة فيه، بل وقع في شيء من التناقض فكأنّما قصر السّفور على الفرنسيّة فقط، أمّا المرأة المسلمة فعليها "الاحتجاب من الأجانب" ([3]) ومع أنّه جعل المرأة لا تقلّ عن الرّجل ذكاء وحساسية فإنّه نفى أن يكون لها حقّ الحكم والقضاء "لأن الشريعة حظرت ذلك"([4]).

ومع أنّ الطّهطاوي كان متحمّسا لعمل المرأة "فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق ويقرّبها من الفضيلة، وإذ كانت البطالة مذمومة في حقّ الرّجال، فهي مذمّة عظيمة في حق النساء"([5])، فإنّه ينظر إليها نظرة تقليدية حين يؤكّد أنّها

---

[3] – الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنّشر بيروت 1973 ص 282.

[4] – نفس المرجع ص 123.

[5] – نفس المرجع ص393.

"مخلوقة لملاذ الرّجل"([6]) أو إنّها "اعدت لحفظ المصالح المنزليّة ([7]). مع أنّه ساواها بالرّجل في حقّ التّعليم لتحقيق التمدّن ودعاها إلى أن "تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرّجل على قدر قوتّها"([8]).

وإلى جانب العلاقة الثنائية بين الشّرق والغرب سواء من ناحية الاستعمار أو من ناحية توافد الشّرقيين على العواصم الغربية وقد كانت سببا رئيسا لإثارة قضيّة المرأة فإنّ للمسألة وجها ثقافيا تمثّل في المطارحات الفكرية والمناظرات بين مفكّرين غربيين ونظرائهم من الشرقيين حول هذا الموضوع بالذّات. فكثيرا ما كان الغربيّون يحملون أفكارا مسبّقة عن المرأة في الاسلام فيثيرون مسائل الحجاب وتعدّد الزوجات وما شابهها ولم يجد المسلمون بدّا من الردّ والشّرح وهو ما خلّف مدوّنات ذات قيمة في هذا السّياق تكشف عن نوعيّة الحوار الثقافي في القرن التّاسع عشر خاصة بين الغرب والشّرق، وتقيم صورة لاشتغال العقل الإسلامي وتعامله مع واقعه استنادا إلى مرجعيات دينية. فقد عقد الشيخ أحمد بن أبي الضّياف (ت1864) "رسالته في المرأة"([9]) ردّا على "ليون روش" قنصل فرنسا بتونس من سنة 1853 إلى 1863، كما أستنتج ذلك الشّنوفي وكانت مناقشات اللورد كرومر عميد انقلترا بمصر للاسلام السياسي والإسلام الاجتماعى بحضور الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين، حافزا لقاسم أمين على الخوض في موضوع المرأة في كتابين له: تحرير المرأة 1899 والمرأة الجديدة 1900.

إنّ الشيخ أحمد بن أبي الضّياف انبرى للخوض في موضوع المرأة من وجهة نظر دينية صرف، غايتها تصحيح بعض الأفكار الخاطئة بشأنها ودحض الدّعاية القائلة بأنّ الاسلام هو سبب تخلّفها أو يفضّل الرّجل عليها فالاسلام

---

[6] – نفس المرجع ص37.

[7] – نفس المرجع ص54.

[8] – نفس المرجع ص66.

[9] – رسالة أحمد بن أبي الضّياف في المرأة، تقديم المنصف الشنوفي، حوليات الجامعة التونسية 1968 العدد 5 ص 49- 109.

جعل "الذكر والأنثى في وعد الله ووعيده سواء"([10]) ويبرّر تفضيل جنس الذكور على جنس الإناث تبريرا فيه بعض الاجتهاد المفتعل "وتفضيل الذكر على الأنثى إنّما المراد به تفضيل الجنس على الجنس لا الأفراد على الأفراد. فكم من سيدات تفضّل الواحدة منهن ألوفا من الرّجال"([11]).

ثمّ لا يلبث أن يصرّح بتفضيل الذكر على الأنثى بحكم الوظائف التي يؤهّل لها كالنبوّة والجهاد: "الذّكر افضل من الأنثى وأبو البشر أوّل مخلوق، منه خلقت حوّاء أمّ البشر والأصل افضل من الفرع"([12])، وهذا الرأي ينفي ما أقرّه من تساو بينها ولو أنه لم يميّز صراحة بينهما من حيث العقل لكنه جعل عمل الفكر ليس من مشمولاتها "إنّ المرأة في المغرب يشغلها عمل البدن عن عمل الفكر سواء في ذلك الأغنياء والكبراء والاواسط والفقراء، كلّ على حسب مقداره وسعة داره"([13]) أمّا من الناحية العاطفية فالمرأة تتفوّق عند ابن أبي الضياف على الرّجل: "قدّم اللهّ سبحته النّسوة على الرجال في حضانة الأطفال بحيث إنّ أقارب المرأة يتقدّمون على أقارب الرجل في حضن الأولاد لما خلقه الله فيهنّ من مزيد الحنان والشّفقة والصّبر على أخلاق الصّبي"([14]).

ولم يحد أبن أبي الضياف عن منهجه المحافظ عند الإشارة إلى وضع المرأة في الأسرة. فمن شروط الزواج عنده البلوغ وللأب ان يزوّج ابنته قبل ذلك "البنت لا تتجوز في الغالب إلاّ بعد البلوغ والرّشد لأنه لا بدّ من الشهادة عليها بالرّضى ولا يصحّ ذلك إلاّ بعد بلوغها نعم للأب أن يزوّج ابنته قبل البلوغ علمت أو لم تعلم لأنّه أدرى بمصالحها منها. والغالب في مجرى العادة أنّ العاقل لا يتزوّج إلاّ بالغة قادرة على مصالح المسكن وحقوق الزوجية

---

[10] – نفس المرجع ص 99.

[11] – نفس المرجع ص.

[12] – نفس المرجع ص 68.

[13] – نفس المرجع ص 85.

[14] – نفس المرجع ص 68.

والحكم للغالب"([15]) أمّا مسألة رؤية الخطيبة قبل الزواج فيختار فيها منهجا وسطا أقرّه بعض الفقهاء وهو جواز ذلك مع التّشديد على توفّر الدين ثم الجمال وبعده الفضائل الأخرى قياسا على بعض الأحاديث النبوية.

لكنّ في ما يخصّ العلاقة الزوجية يذهب ابن ابي الضياف إلى انّ الزوجة مملوكة للرجل ويبرّر ذلك بالمهر "فإنّ الله أمر الزوجة بطاعة زوجها ناسب أن يدفع لها من المال ما تعرف به أنه ملك عصمتها لترى نفسها كالمملوكة له وان كانت من بنات الملوك([16]). ومثل هذه العلاقة تبرّر التّدرج في العقاب عند تأزّم العلاقة بين الزوجين، فبعد الوعظ يكون الضرب ويعتبره "ضرب إصلاح وتأديب لا ضرب إضرار وانتقام"([17]) لكنّ الطريف في هذا تبرير الشيخ لهذا الضّرب، عندما يجعل المرأة محبّذة لهذا السّلوك، فلا "تأنف المسلمة من ذلك لعلمها بحقّ الزوج لابسها ولابسته فكأنّها ضربت بجزء منها، وربّما تستدلّ به على حبّها المكين في قلبه"([18]). وقياسا على هذا المنطق هل يمكن للزوجة بدورها ان تعبّر عن حبّها لزوجها بهذا الأسلوب وأن تبادله معنى الملابسة والمعاشرة بهذه الطّريقة أيضا؟

وتبدو حدود تفكير الشيخ ابن أبي الضياف في مسألة المرأة رغم براعته في الكتابة والانشاء للبايات عندما يتطرّق إلى مبرّرات تعدّد الزوجات، فبدل الإشارة إلى دور العرف والتّقاليد في ذلك، يفسّر الظاهرة بغلبة الشهوة عند العرب وكأنّها كانت ظاهرة عربية فقط، ويضيف إلى ذلك مبرّرا تراثيا، أي الاقتداء بالسلف الصّالح "ولمّا كانت الشهوة أغلب على مزاج العرب كان استنكار الصّالحين منهم للنّكاح أشدّ، حتى قال حبر الأمّة عبد الله بن عبّاس رضي الله عنها: خير هذه الأمّة أكثرها نساء"([19]).

---

[15] – نفس المرجع ص 73.
[16] – نفس المرجع ص 75.
[17] – نفس المرجع ص 81.
[18] – نفس المرجع ص 82.
[19] – نفس المرجع ص 76.

بل إنّ الزّواج بأربع أمر طبيعي تابع لسنن الكون في رأيه "وكم في عدد الأربع من الاتفاقيات، فإن القوائم أربع، وأصول الدنيا أربع، إمارة وتجارة وزراعة وصناعة، والعناصر أربع والفصول أربع وكتب الله المنزلة أربع وسادات النساء أربع، هاجر أمّ اسماعيل ومريم ابنة عمران وخديجة وفاطمة، وأصول الرياح أربع والزّوجات أربع"([20]).

إنّ نظرة ابن أبي الضياف لوظيفة المرأة في المجتمع لا تختلف عن نظرة عديد الفقهاء القدامى لها، بل إنّ نظرته "رجعية" وبالمقارنة وما طالب به في مجال الاصلاح السياسي مثلا، من دعوة إلى ابطال الحكم المطلق وإقرار للحكم المقيّد بقانون، فهو في المجال الاجتماعي يقرّ استبداد الرّجل بالمرأة وهيمنته المطلقة عليها، وحتى تعليمها ينبغي أن لا يتجاوز "ما يلزمها ضرورة في ديانتها(...) ولا فائدة لها في تعلّم مازاد على ذلك"([21]). فالمرأة العالمة "يشتغل قلبها عن زوجها بممارسة العلم. فقلّ ان يجتمع حب العلم وحب غيره في قلب واحد"!؟([22]). وقياسا على هذا فإنّ كلّ مشتغل بالعلم لا يحبّ زوجته أو ربّما الأفضل له الإحجام عن الزواج كليًا كما نقل الغزالي عن بعضهم في إحياء علوم الدين([23]). ثم إنّ الاشتغال بالعلم سيكون مدعاة لاختلاط المرأة بالرجال "فتعلّم المرأة والحالة هذه للعلوم لا يفيدها الا مذمّة التّشبه بالرّجال المكروه عند المسلمين"([24]) وانسجاما مع موقفه من تعليمها أدنى المعارف وربط تعلّمها المعمّق بالتّقصير في حقّ الزوج وفي حق نفسها يحصر عملها في البيت ولا يرى لها مساهمة اقتصادية تذكر، تساهم في تحقيق تمدّن المجتمع وتقدّمه فهو يجعلها أميرة في مملكة المنزل: "أمّا أحوال المنزل وسائر ما يتعلّق به فهي الأميرة على ذلك (...) وأمّا أسباب الكسب التي أراح الله النّساء من تعبه

---

[20] – نفس المرجع ص 78.
[21] – نفس المرجع ص 70.
[22] – نفس المرجع ص 70.
[23] – إحياء علوم الدين ط دار الشعب د.ت. ص683.
[24] – حوليات الجامعة التونسية عدد5 ص71.

فحجاب الله المضروب عليهن حجبهنَ عن معرفة دقائقه وأسراره"([25]). ولذلك يكرّر نفس مواقف الغزالي: "الطَريق المغني عن الغيرة ألاَ يدخل الرَجال على النساء ولا تخرج النساء إلى الأسواق" وهذا ما جعله من أشدَ المدافعين عن الحجاب "فالإسلام ألاَ تخرج المرأة إلاَ لضرورة، مستورة العورة بل والوجه الذي ليس بعورة ولذلك رغبت النسوة في هذه العادة لأنَها مبنية على أساس ديني"([26]).

إذا كان موقف ابن أبي الضياف محافظا في الأغلب لأنَه وظَف رسالته لغايات دفاعية عن الإسلام ونظرته الى المرأة، فإنَه قيَد المرأة بقيود محرجة من خلال سلطة بعض الأحكام الفقهية واجتهد ما استطاع للظَهور في موقف المجادل المنطقي، المنافح عن الدين. لكنَه انخرط في مسالك معقَدة تبدو مفارقتها للواقع بجلاء وتتهافت الحجج التي اعتمدها عند النَقد، بل آلت بعض مواقفه الدفاعية إلى ضرب من المهاترة مثل دفاعه عن سلوك الضَرب للتأديب أو الإقناع بأربع نساء في حين أنَ التعدّد ليس واجبا ويدخل تحت طائلة الرخصة فضلا عن التزامه بتقاليد المجتمع القاضية بلزوم المرأة بيتها فالعلم يفسد عواطفها وهي "أميرة" في مملكتها اذا قبعت في دارها!

لم يكن حظَ المرأة عند بعض مفكَري القرن العشرين أفضل ممَا كان عليه عند ابن أبي الضَياف، ولعلَه كان أشدَ رأفة بها رغم بعض مواقفه المتزمتة وميله إلى تأويلات لا تستقيم عند عرضها على محك العقل. ولا شكَ في أن موقف أبي الأعلى المودودي (1903- 1979) الذي تعدَه أكثر الحركات الاسلامية إمامها ومنظَر جل أفكارها يكشف عن اعتداء صارخ على حقوق المرأة يجتهد في الاقناع بوجاهته في سياق معاداته للغرب جملة وتفصيلا فكلَما تعرّض بالنَقد ـ للحضارة الغربية عرّج على موقفها من المرأة ويسرع إلى استنتاج أنَ ما بلغته المرأة العربية المسلمة من تحلَل وخروج عن

---

25 – نفس المرجع ص 89.

26 – نفس المرجع ص 87.

الآداب الإسلامية إنما يعود إلى وقوعها فريسة للتقليد، يقول ناقلا صورة مما شاهده: "لقد شاهدت عندما زرت بعض البلاد العربية ما بلغه تبذل المرأة العربية المسلمة وتبجحها بالعري والفتنة وشدة ولوعها باقتفاء آثار أختها الغربية فازددت قلقا واضطرابا.."([27]).

إنَ وعي المودودي بأنَ الاسلام قد سوّى المرأة بالرَجل في الانسانية وفي تكافؤ فرص النموّ لكلّ منهما - وقد عبَر عن ذلك في كثير من كتاباته - لم يمنعه من تكريس موقف متخلف من المرأة يقوم على المبالغة في إبراز ما بين المرأة والرَجل من تمايز في الطبيعة والاستعداد والكفاءة والاختصاص، فالرَجل والمرأة متساويان من ناحية الانسانيَة ولكنهما مختلفان في "كلّ شيء" وهي عبارة لا تخلو من غموض وإبهام كما نرى مما يفضي به إلى التمييز بينهما في العمل! فكلّ منهما مؤهل لميدان في الحياة دون الآخر وهذا الضرب من التخصص يحكم على المرأة بالوقوف عند حدّ "تربية الأولاد وواجبات البيت" أمَا الرجل فيقوم بالعمل خارج البيت، وهذا التقسيم سيؤدّي حسب المودودي إلى أنَ الرَجل مسؤول عن عيالة "الأسرة ورعايتها وحمايتها والقيام بما هو عسير وشاق من خدمات التمدن، فيكون تعليمه وتربيته على النحو الذي يجعله أنفع ما يكون لهذه المقاصد. وتكون القوامة والحكم والأمر على سائر الأسرة – في حدود القانون - للرَجل. ويجب أن تقرَر في نظام التمدن التحفظات اللازمة لإدارة هذه القسمة والتنظيم في وظائف أفراد الأسرة حتى لا يستطيع السفهاء أن يخلطوا بحماقتهم بين دوائر أعمال الرَجل والمرأة، فيدخلوا الفوضى على النظام التمدني الصالح..."([28]).

ومثل هذا الموقف بالذات لا يتفق مع ما نعرفه من دور للمرأة في الاسلام منذ عهد الرَسول والى عصرنا، وفي شتى ميادين الحياة العمليَة

---

[27]- الحجاب. ط القاهرة د.ت ص35.

[28] - نفس المرجع ص 196.

والفكرية والدينية فهي تجاوزت منذ القديم تقييدها بتعلّم ما يتعلّق بشؤون البيت والأولاد...

هذا إلى جانب خطأ المودودي الواضح في استيعاب مفهوم القوامة وهضمه فالقِوامة لا تلغي دور المرأة وإنّما تخوّل حسب مفهومها في سياقها من النصّ القرآني درجة أعلى نسبيًا في مسؤولية قيادة العائلة. ولدعم وجهة نظره تعمّد ضربا من التّأويل العجيب للقرآن والحديث حتى يُقصي المرأة تماما من ميادين الحياة السياسية والاجتماعية وسجنها في بيتها فهي "تابعة للرّجل" بل "لم تُمنح حريّة الإرادة والاختيار مثل ما أعطيه الرّجل البالغ"([29]). وينتج عن هذا أنّ حقوق المرأة عند المودودي هي دون حقوق أهل الذمّة، ولذلك فعندما يُسأل "هل يعود الضّمير في الآية: وأمرهم شورى بينهم إلى الرّجال وحدهم دون النّساء؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحكم شاملا للنّساء مع الرّجال؟ يجيب بلا تردّد "إنّ القرآن لا يعارض بعضه بعضا، ولا تُخالف آية منه آية أخرى، بل هي تشرحها. فالقرآن الذي قيل فيه "وأمرهم شورى بينهم"([30])، جاء فيه نفسه: "الرّجال قوّامون على النّساء"([31]) وهكذا أوصد القرآن على النّساء باب مجلس الشّورى وهو قوّام على الأمّة كلّها"([32]) بل إنّه أمعن في إبعاد المرأة عن كلّ مناصب الدّولة فأكّد أن "المناصب الرئيسية في الدّولة ـ رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشّورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة ـ لا تفوّض إلى النّساء" مستندا مرّة أخرى إلى آية القِوامة، وقد جعلها مفتاحا يغلق به كلّ المنافذ ويتعلّل أيضا بالحديث المنزوع عن سياقه عمدا: "لن

---

[29] – نفس المرجع ص 239.

[30] – الشّورى 38.

[31] – النساء 34.

[32] – تدوين الدستور الاسلامي، ترجمة محمد عاصم الحداد. ط. بيروت 1969، ضمن مجموعة عنوانها "نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون" ص 311، 312.

يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"([33]) ولكن صيرورة التاريخ كانت أشدّ ثباتا وأقوى حجّة من تأويلات المودودي وعسفه في حقّ المرأة ممّا جعل رئيس حكومة باكستان امرأة بعد قيام الدّولة بحوالي نصف قرن([34]). بل لا نشك في إلمام المودودي بخصوصيّة الحديث المذكور ومع ذلك حاول اعتماده لتقوية وجهة نظره، وللتذكير فقط فإنّ الرّسول سأل عمّن تولّى ملك فارس بعد موت كسرى، فقيل له: ابنته، فقال هذا الحديث ويرى المحدثون في ذلك نبوءة على لسان الرّسول بزوال دولة الفرس وانتصار المسلمين.

ويتكشّف غلوّ المودودي وتحجّر تفكيره عند التطرّق إلى موضوع الحجاب فهو يمارس نفس آلية التّأويل المنظّم الذي أخذه عنه أتباعه واستغلّوه في نشر أفكاره والدّفاع عنها، فهو يستدلّ على وجوب ملازمة المرأة المسلمة بيتها بتعميم الأمر وتوسيع دائرة الحكم اعتمادا على الآية "وَقَرْنَ فِي بُيوتِكُنَّ وَلاَ تَبرَّجْنَ تبرُّجَ الجاهليةِ الأُولى"([35]) ولا يخفي اعتراضه على من يذهب - وهو الصّواب - إلى خُصوصية هذه الآية وحكمها على نساء النبي بقوله: "...وهل كان بنساء بيت النبي عجز دون سائر النّساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت؟"([36])، لكن الذي لا يرقى اليه شك أن هذه الآية وردت ضمن سياق آيات أخرى سبقتها، كان الخطاب فيها موجّها بجلاء إلى نساء النبي، واتّفقت كتب التّفسير في أنّ دلالة "قرْنَ في بيوتكن" لا تعني عدم الخروج من البيت، وإنّما هي مرتبطة بقوله "لا تبرّجْنَ تبرُّجَ الجاهلية الأولى" أي الدّعوى إلى وجوب اجتناب تقاليد الجاهلية المنافية للأخلاق والمثيرة للغرائز، وقد

---

33 - انظر كتاب البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف لأبي حمزة الحسيني (1120م) ط. دار سحنون/ مكتبة مصر III.

34 - تأسّست دولة باكستان باستقلالها عن الهند سنة 1947.

35 - الأحزاب 33.

36 - المرأة ومناصب الدولة في نظام الاسلام، ترجمة محمد كاظم سباق ط. بيروت 1969 ضمن المجموعة المذكورة أعلاه بالهامش (32)، ص319.

خرجت نساء النبي في حياته وبعدها من بيوتهن لأغراض مختلفة وخروج عائشة للقتال في واقعة الجمل زمن خلافة عليّ خير دليل على ذلك.

ولم يقف المودودي عند هذا الحدّ من الغلوّ في موضوع الحجاب وإنّما تجاوز تشديد الفقهاء بما هو أدهى فلئن أجاز الفقهاء والمفسّرون كشف الوجه والكفين إلاّ عند خشية الفتنة فإنّ الواجب عنده هو اعتماد "النقاب" وتغطية جميع أجزاء الجسم، وكان بذلك رائد هذه الدّعوة ـ البدعة عند فصائل الحركات الاسلامية المعاصرة. بل إنّه أخطأ في التّمييز بين "الخلوة الشرعية" التي لا ثالث فيها والتي قد تغري بتجاوز الحدود إلى ما هو حرام كما قرّره الفقهاء و"الاختلاط" في الحياة العامة فحرّم الاختلاط مطلقا ومثل هذا الموقف يعطّل الحياة ويعقّدها اذ تصبح الأماكن العامة لو وقع العمل به منقسمة بحسب جنس الوافدين عليها، وتشهد هذه الفكرة بالذات تطبيقا في بعض الدّول الاسلامية راهنا وهي حالة فريدة ينقسم فيها فضاء وسائل النقل العمومي إلى ثلثين أماميين للذكور والثلث الأخير للإناث وبين القسمين عازل خشبيّ، إلى جانب اختصاص بعض المحلاّت التجارية بالعنصر النّساني فقط!؟

ومهما حاول أتباع المودودي تبرير نظرته هذه إلى المرأة بتنزيل أفكاره في لحظتها التاريخية واعتبار ما يتهدّد الأقلية المسلمة من أخطار محدقة بها داخل أغلبية هندوسية، فإن ما تعمّده من آليات خطاب تجرّأ فيها على تأويل خاصّ للقرآن يخدم هدفه لإقصاء المرأة من الحياة العامّة ويقبرها في عقر دارها ويعود بها إلى منزلة دون منزلتها حتى في العصر الجاهليّ، يجعلنا ندرك خطورة هذا النوع من الطرح الايديولوجي وتعقيده للمسألة النسائية ويكشف عن تحجّر في حقّها كان يجد بعض مبرراته عند الفقهاء في ثنايا بعض الأحكام الشرعية العامة والمقيّدة بظرف تاريخي خاصّ. ولكن لا مبرّر له في تصوّر المجتمع الذي يحلم المودودي بوضع اسسه، غير ضيق أفق بعض "الرجال" وتعصّبهم اللاّمشروط ضدّ المرأة تحت ستار الدّفاع عن الاسلام أو مواجهة التّحدي الغربي المتربّص...

الفصل الثالث

المفتي بين سلطة النصّ وحرج اللّحظة

(علماء تونس في العشرينات أنموذجا)

أدرج الطّاهر الحدّاد (1899- 1935) بين قسمي كتابه "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع"([1]) نصّا اختار له عنوان "آراء لعلمائنا في المرأة والزّواج: أسئلة وأجوبة"([2])، هو في ظاهره نصّ دخيل بحكم جنسه، إذ ورد في شكل فتوى بما تتطلّبه من عناصر تقليدية: مستفت ومفت واستفتاء وفتوى لكنه عند التّأمل يبدو على صلة متينة بمشروع الحدّاد وقد جعله تتويجا للقسم الأوّل واستهلالا للثاني.

لقد أبدى الحدّاد وفاء للتقاليد الشرعية بعرض جملة من الأسئلة([3]) تلخّص أو تكاد القضايا التي أثارها في القسم التّشريعي مثل الاعتبار الذاتي للمرأة ومساواتها والرّجل أو حقوقها المدنية كالشّهادة والقضاء وأهليّة التصرّف أو حدود الحجاب ومسائل الزواج والطّلاق وكيفيّته إلخ... والجامع بينها علاقة عضويّة تصل التّشريع بالحياة، ومع انه حلّل جلّها وأبرز الموقف الشرعي منها استنادا للقرآن والسنّة فإنّه توجّه بها إلى نخبة من علماء تونس راعى في اختيارهم تنوّع المذهب والوظيفة. فهم من رموز

---

[1] - امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر ط 5/ 1989 ص 78: القسم التشريعي والقسم الاجتماعي.

[2] - ص 78.

[3] - انظر الملحق وبه نصّ الأسئلة.

جامع الزيتونة المهتمّين بـ "الفقه والقضاء" تربطهم وحدة ثقافية ويخضعون إلى مرجعية متجانسة ويتمتّعون بثقة المجتمع، منهم المدرّس والمفتي والقاضي وشيخ الاسلام من المذهبين الحنفي والمالكي([4])

وليس من شكّ في أنّ أجوبتهم تمثّل حجّة يثبّت بها الحداد مواقفه في القسم التشريعي فهو اختار قاصدا "أسئلة عن مقام المرأة والزّواج في الاسلام"، والأصل في ذلك مناورة. فأسئلة كهذه تلقّاها المفتون بعفوية ولم يقدّروا أنّها قد تجد طريقها إلى النّشر ضمن كتاب سيكون محلّ جدال واستنكار وردود عنيفة. فالتّقاليد الثّقافية السّائدة في الوسط الزيتوني كانت تسمح بذلك، والحدّاد كان طالبا يسأل شيوخه في مشاغل فقهيّة أشكلت عليه، وشيوخه يجيبون بلا أدنى تردّد وهو يجمع الجواب تلو الجواب سعيا إلى هدف، صرّح به فيما بعد عند صدور الكتاب سنة 1930 نستشفّه من قوله: وحتى نعرف موقفنا وأين نحن من الإصلاح الذي يلزم إجراءه في القضاء لفائدة العدالة ونهوض المرأة".

لكنّ تحليل نصّ الأسئلة وتفكيك الأجوبة سيكشف أنّ طموح الحدّاد كان أكبر من الغاية المعلن عنها. اذ آلت عملية الاستفتاء هذه إلى نتائج هامّة منها تسليط الضّوء على حقيقة الأحكام الشرعية ومساندة بعضها لحقوق المرأة. إلاّ أنّ العرف والتّقليد عتّما الحقائق وطمسا جوهر الأحكام ومقاصدها، فاكتسب المجتمع سلطة يصعب الطّعن فيها، ويتجرأ الحدّاد رغم

[4] – من المذهب الحنفي: الشيخ الحطّاب بوشناق مدرّس العلوم الاسلامية، وعثمان بن الخوجة مدرّس العلوم الاسلامية وأحمد بيرم شيخ الاسلام. ومن المذهب المالكي الشيخ عبد العزيز جعيط مدرّس، مفت بمحكمة الدّيوان والشيخ الطّاهر ابن عاشور كبير أهل الشورى وكان قاضيا والشيخ بلحسن النّجار مدرّس ومفت بمحكمة الديوان ويبدو ترتيب الحداد لهم عفويا.

ذلك على زعزعتها بالثّورة عليها والدّعوة إلى ضرورة تسوية الانحراف واجتناب الحيف وإقرار العدالة والمساواة بين الجنسين.

كانت غاية الحدّاد عند استعراض أجوبة المفتين بدرجة أولى مطابقة بعضها لما يذهب إليه من أفكار إصلاحية ولما يفهمه هو من روح الشريعة ومقاصدها، والكشف في نفس الآن عن الهنات أو الثّغرات التي تتطلّب اجتهادا وإعادة نظر ولم يسمح له حماسه لمشروعه باقتراح تصوّر منهجيّ يرتّب الأجوبة على ضوئه، وإنّما اكتفى بعرض أجوبة كلّ مسؤول على حدة، ونذهب من جهتنا إلى إعادة التّصرّف في الأجوبة عند قراءتها فنتأمّل الجواب المتعدّد لكلّ المفتين في السّؤال الواحد ونتوقّف عند تحليله ونقده فضلا عن الاستنتاج والمقارنات اذ نحن نواجه نصّا فقهيّا متعدّد الأبعاد؟([5]).

إنّ أسئلة الحدّاد على صلة وشيجة بالقضايا التي أثارها في القسم التّشريعي من الكتاب فمسألة حريّة المرأة في اختيار زوجها ودور وليّ أمرها في ذلك، كانت تشغله لذلك كان سؤاله الأوّل: "هل للمرأة حقّ اختيار الزّوج وهل لوليّها ذلك ولمن تكون الكلمة الأخيرة؟"([6]). وهو سؤال يدرج عادة في باب النّكاح وشروطه. نبّه الحدّاد بإثارته إلى ظاهرة اجتماعية تتمثّل في الزواج بالإكراه واستبداد الوليّ بأمر الفتاة وغصبها على زواج يضمن من ورائه مصالحه الذاتية أو مصالح العائلة فإذا الفتاة شبه بضاعة لا حرية لها في اختيار شريك حياتها. إنها مجرد طرف في صفقة، فالحداد يحاول بمثل هذا السؤال الكشف عن الانزياح الفعلي في الواقع ومفارقة تقاليد المجتمع وأعرافه للنصّ الفقهي كما يبدو من أجوبة بعض المفتيين لعلاج هذا السّؤال

---

[5] – عدد الأسئلة 12 تتوزّع كما يلي: 6 في الطلاق 4 اجتماعية، واحد منها اجتماعي - اقتصادي - 1 في الحدود: شرعي اجتماعي. ونلاحظ تلازم الشرعي والاجتماعي وتفوّق أسئلة الطلاق.

[6] – امرأتنا ص 78.

وهو ما يكشف أيضا حدود الفقه في بعض المسائل واقتصاره على حلول المشاكل مقيّدة بالزّمان والمكان وجب تجاوزها بالحفر في مقاصد الشريعة مواكبة للتّغيرات والتّحولات، ولن يتيسّر ذلك إلاّ بالرّجوع مجدّدا إلى الاجتهاد.

يقرّر الشّيخ الحطّاب بوشناق (ت1956) حريّة المرأة في "أن تتزوّج بمن تشاء من الأزواج وتباشر عقد النّكاح بنفسها، وليس لوليّها أن يمنعها أو يجبرها على الزواج بغيره"([7])، هذا شرط أن تكون "حرّة مكلّفة" وهو ما ينطبق على نساء عصر الحدّاد لانتفاء الرقّ. وهذا رأي يثير حفيظة المتزمّتين ومن لهم مصلحة في السّكوت عن مثل هذا الموقف الفقهي والتّغافل عنه، لأنّ إثارة هذه المسألة بالذّات وبحجّة شرعية من داخل المنظومة الفقهيّة سيربك المواصفات الاجتماعية ويهدّد مصالح بعض الأطراف، أمّا تفويض البالغة أمرها إلى الوليّ فهو من قبيل الاستحباب "وإنّما يستحبّ لها تفويض الأمر إلى الوليّ كي لا تنسب إلى الوقاحة" وليس للوليّ أن يتدخّل إذن إلاّ لحفظ مصلحة، فقد "خوّل الشارع للوليّ حقّ التّداخل إذا تزوّجت بغير كفء لها فيرجع الأمر إلى القاضي طالبا فسخ النكاح دفعا للعار عنه..." وهكذا فالمسألة أخلاقية بدرجة أولى وليس فيها ما يعارض الشّرع.

ولا يختلف جواب الشيخ عثمان بن الخوجة (ت1934) عن سابقه لانتمائهما إلى المذهب الحنفي واعتمادهما نفس المصادر تقريبا فللمرأة البالغة "الخيار" و"لها الحقّ في أن تختار من الأزواج من شاءت"([8]) وللوليّ أن يختار للمرأة زوجا "إذا كانت غير بالغة" وعدم بلوغها يجعلها قاصرا ويخوّل لوليّها الاختيار والتّصرف مكانها في كلّ ما يتعلّق بها، لكنّ القانون

---

[7] – نفس المصدر ص 80.

[8] – نفس المصدر ص 83.

الوضعي أبطل هذا التّقليد فيما بعد عندما جعل البلوغ شرطا أساسيا للزّواج واعتبر سنَ 18 أدنى سنَ للفتاة وسنَ 20 للشّباب حتى يبرم عقد الزواج.

غير أنّ هذا النّفس التّحريري لا نلمسه في جواب الشيخ عبد العزيز جعيّط (1880- 1930) إذ يميّز الوليّ عن الأب عمدا ويجعل غير ذات الأب حرّة في اختيارها الزّوج "ويتعيّن على الوليّ الإجابة لمن عيّنته من الأكفاء أمّا ذات الأب فالبكر والصّغيرة يعتبر فيهما اختيار الأب"([9]) وهكذا يعيد الاعتبار إلى السلطة الأبويّة ويفرض إرادة الأب ويلغي إرادة الفتاة على أساس أنّ الأب لا يفكّر إلاّ في مصلحة ابنائه وإن تعارض ذلك مع اختياراتهم وميولهم، وإجابة كهذه تنسجم كلّ الانسجام وما كان سائدا من علاقات أسرية بتونس زمن الحدّاد، ويبدّد الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور (1879- 1973) هذا الحسم في موقف جعيّط بأن يزيد الموضوع تحليلا ويعلّله فللمرأة عنده "حقّ الرّضا بمن تتزوّجه" ولم يقل اختيار من سيتزوّجها تجنّبا لصدم المشاعر، لأنّ عبارة الحدّاد هل للمرأة حقّ اختيار الزوج..." غليظة على الأسماع في تلك البيئة ومقوّضة للتّوازن الاجتماعي، فـم المرأة؟ لا من هي المرأة؟ حتى يكون لها حقّ اختيار الزّوج... ومثل هذا الاحتراز في انتقاء العبارة مثلا يفسّر قوّة المعارضة التي تصدّت لحدّاد في ما بعد وحاربت مشروعه الإصلاحي.

ومع احتراز الشيخ ابن عاشور نجده يولي الأب مكانة مرموقة، فليس لوليّ المرأة "أن يجبرها على زوج لا ترضى به الا الأب في خصوص بناته الأبكار، فإن له حقّ الجبر في نظر المذهب المالكي ما لم يكن في جبره أياها ضرر عليها كما هو مفصّل في الفقه"([10]) والإشارة إلى وجهة نظر المذهب

---

[9] - نفس المصدر ص90.

[10] - نفس المصدر ص92.

المالكي والتنصيص عليها متعمّدة من قبل ابن عاشور، إنّه يحتمي بالمذهب ولا يعبّر عن رأي شخصي فبدا بذلك مخالفا لحماس الشيخ جعيط وشدّته.

ونصادف نفس المواقف تقريبا في جواب الشيخ بلحسن النجّار إلى جانب جمعه بين المذهبين المالكي والشّافعي في الموضوع، بل ذهب في حالة تعارض الاختيارين إلى ان كلمة الأب هي العليا" فإن رغبت في شخص ورغب أبوها في غيره فالكلمة الأخيرة لأبيها"([11]). لكن شيخ الاسلام أحمد بيرم (1868- 1935) يقتضب الاجابة ويصوغها في شكل حكم صارم "لكلّ منهما حقّ اختياره في جهة ففيما يرجع للخلق والخالق ونحوهما لها الخيار، وفيما يرجع لحفظ مميّزاتها وكفاءة الزّوج لها، يكون للوليّ الاختيار"([12]) فاختيار المرأة يقف عند حدّ خلق الزّوج وخليقته لكن مسألة الكفاءة وحفظ مميّزاتها فإن الوليّ هو المسؤول عنها وبذلك لا يخرج الشيخ بيرم بدوره عن سلطة الوليّ، وهل للمرأة التونسية في العشرينات أن تعبّر فعلا عن اختيارها لمن يناسبها زوجا والحكم على خلقه وخلقه وهي محجوبة عنه ولا يسمح لها المجتمع وتقاليده بمعايشة الرّجال في غير إطار الزوجية!؟ فشيخ الاسلام حسم الأمر نظريّا لفائدة المرأة لكنّه جرّدها عمليّا من حقّ الاختيار وجعل الوليّ وصيّا عليها لأنّه في كلّ الحالات أدرى منها بمصالحها وهو مؤهّل للحكم على كفاءة الزّوج...

إنّ هاجس الطّلاق وانتشاره في المجتمع التونسي وسهولة تحقيقه جعل الحدّاد يخصّه في استفتائه بنسبة 50% أي بستّة أسئلة من جملة اثني عشر([13]). وطبيعة الأسئلة في حدّ ذاتها توحي ضمنيّا بتعسّف الرّجل في حقّ

---

[11]) نفس المصدر ص93.

[12] - نفس المصدر ص 103.

[13] -نقترح إعادة ترتيب الأسئلة حسب التّسلسل المنطقي: 8-2-5-3-6-4 لأنّ النيّة تتقدّم العيب بعد البناء وأحقيّة الرّجل في المطالبة بالطلاق أو صفة إنجازه.

المرأة وتدافع عنها بصورة غير مباشرة لما تحمله من إدانة واستنكار، ثمّ إنّ ترتيب الأسئلة على النّحو الذي عرضه الحدّاد لا يخلو من تشويش نرجعه إلى حماس الحدّاد وثورته على ما لاحظه في المجتمع من شطط وسوء استغلال لمفهوم الطلاق واستسهال الرّجال له بل تسرّعهم في اللّجوء إليه دون اعتبار لمشاعر المرأة أو لتبعات الفراق وأثره في الأبناء.

ولعلّ من أغرب الأسئلة في هذا السّياق ما توجّه به الحدّاد إلى المفتين عند قوله: "هل يجوز أن يضمر الرّجل نيّة الطّلاق في نفسه عند عقد النّكاح فيصحّ ذلك ويتمّ النّكاح؟"([14]) وقد يسارع البعض اليوم إلى الإجابة باقتراح صرف النظر عن هذا الزوج أصلا ما دام ملتبسا بنيّة الطلاق المبيّتة وبذلك يبطل المشكل من أساسه، لكن علينا تنزيل مثل هذا السؤال في سياقه من التاريخ الاجتماعي بتونس. فالواقع أقرّ فعلا وجود مثل هذه الحالات، فقد يكون الزّوج مكرها على الزواج خضوعا لإرادة والده وحفاظا على مصالح عائليّة أو قد يكون الدّافع إلى الزّواج مجرّد نزوة عابرة تمضي بقضاء مدّة من الحياة الزوجيّة مع تلك المرأة بالذات ثمّ يصرف عنها النّظر... وقد يكون السّبب مجرّد رهان أو تحدّ...

لكن أجوبة المفتين توضّح ما لم يفصح عنه الحدّاد صراحة في سؤاله فهل كان يعني بالزّواج، المقبل على الزّواج لأوّل مرّة أم قصد المطلّق ثلاثا فيصبح الزوج المقصود صاحب النيّة أي من يعرف بالمحلّل (التّياس). أم الأمر يتعلق بزواج المتعة؟ فالشيخ الحطّاب بوشناق ذهب إلى جواز ذلك وإتمام النكاح وقد فهم من سؤال الحدّاد أنه يخصّ المطلّقة ثلاثا "فالمطلقة ثلاثا إذا تزوّجها زوج ثان مضمرا طلاقها بعد الدخول بها لقصد إحلالها

---

[14] - السؤال الثامن، أمرأتنا ص 79.

لزوجها الأوّل صحّ ذلك ويكون مأجورا لقصده الاصلاح"([15]) واعتبر عثمان بن الخوجة وجود وجهين للمسألة: وجه قضائي والعقد فيه" صحيح نافذ تنبني عليه أحكامه من ثبوت نسب الأولاد وجريان التّوارث بين الزوجين وغير ذلك من أحكام الأنكحة الصحيحة فلا يمنع سوء النية من صحّة العقد قضاء"([16])، ووجه أخلاقي يعود إلى نية الإنسان وإضماره للخير أو للشرّ لكن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يثير مسألة أخرى فقبل اقتراح اجابة حدّد مقصد السائل، وهي عملية منهجية تكون سبيلا إلى جواب دقيق "يظهر أنّ السّائل عني بسؤاله أن يتزوّج المرأة مضمرا تطليقها إلى أجل فهذا إن وقع مضمرا في النفس دون شرط بين الزوجين كان صحيحا"([17]) لأنّه لو كان شرطا لأصبح زواج متعة وهو نكاح باطل عند مالك وبه يعتدّ الشيخ ابن عاشور، بل إنّ الاضمار "ليس من أخلاق النّاس... كما يقول مالك. واكتفى شيخ الاسلام أحمد بيرم بإجابة مقتضبه وجّهت الحداد إلى زواج المتعة فقط "التوقيت يبطل العقد عندنا. قال في الكنز: "وبطل نكاح المتعة والموقت"([18]).

إنّ أسئلة الحدّاد نابعة رغم صبغتها الشرعية من معاناة اجتماعية جعلته يقف متسائلا عن موقف الشريعة منها ولئن كان ملمّا بأجوبتها بحكم ثقافته الزيتونية ودراسته لباب النكاح وما يتعلّق به من مسائل الطلاق وأسبابه وقد تطرق إلى اغلبها في القسم التشريعي من الكتاب فانه يضفي على مواقفه الاصلاحية دعما كبيرا يستمده من أجوبة النخبة الزيتونية فيبدّد بذلك الشكوك ويساهم في اصلاح انحرافات المجتمع وظلمه المرأة، فمن أسباب الطلاق ظهور عيب في أحد الزوجين بعد الزواج فكيف يكون التصرف

---

15 - نفس المصدر ص82.

16 - نفس المصدر ص 84.

17 - لا يختلف عنه جواب الشيخ عبد العزيز جيعط فهو يذهب إلى الجواز، انظر ص 92.

18 - امرأتنا ص 94.

وهل تتساوى المرأة والرجل في المطالبة برفع الضرر بواسطة الطلاق؟" هل ظهور العيب الموجب للفسخ في أحد الزوجين بعد البناء يعتبر مصيبة نزلت بالاخر لا مناص منها؟"([19]) كانت المواضعات الاجتماعية السائدة تميل إلى الضغط على المرأة عادة وقبولها بالأمر الواقع فذاك ما قدّر لها وعليها أن تصبر غير أنّ الشريعة كانت أكثر تفهما لمصلحة المرأة من المجتمع ووفّرت حلولا كما يبدو في أجوبة المفتين. فالمذهب الحنفي كما ورد في جواب الشّيخ الحطّاب بوشناق يخيّر الزوجة عند ظهور العيب بالرّجل "قال الإمام محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة اذا ظهر بالزّوج الجذام أو البرص أو الجنون خيّرت الزوج دون العكس فلا يخيّر الزوج لقدرته على دفع الضرر عنه بالطلاق"([20]).

غير أنّ الشيخ عثمان بن الخوجة المنتمي إلى ذات المذهب يرى عكس ما ذهب اليه سابقه فإن "ظهر عيب بأحد الزوجين بعد البناء ليس لأحدهما طلب الفسخ بسبب ذلك العيب"([21]) ولا يذكر مرجعا في ما سلّم به أو مبرّرا فقهيا مقنعا، ولعلّه كان منسجما إلى حدّ بعيد مع السّائد من تقاليد في المجتمع! فلماذا هذا الرفض القطعي اذا ما كان الزوجان على اتفاق للانفصال بسبب عيب أحدهما؟ ثمّ ما ذنب أحدهما وما مبرّر تضحيته بسبب عيب الآخر؟ وتستغرب في هذا السّياق إجابة الشّيخ عبد العزيز جعيّط لحرص صاحبها على الدّقة والتّمييز وما تكشف عنه من قناعة التّفريق بين المرأة والرجل، فكأنهما لا يمثّلان عنصرا واحدا أو هما يختلفان في الانسانية" يفرق بين عيب الزوجة وعيب الزوج فحدوث العيب بالزوجة بعد العقد عليها يعتبر

---

19 - نفس المصدر ص104.

20 - السؤال الثاني. نفس المصدر ص 78.

21 - نفس المصدر ص 80.

مصيبة نزلت بالزوج وإن لم يحصل البناء.."[22]) والحدّاد استعمل عبارة "ظهور" العيب في سؤاله ممّا يوحي بإخفائه أو تعمّد اخفائه قبل البناء بينما يعمد الشّيخ جعيّط إلى عبارة "حدوث" فيصبح العيب حادثا، طارئا ويختلف الأمرعندئذ، وتكون كلمة "مصيبة" مبرّرة وإن كان الحدّاد هو الذي أوردها في سؤاله... فانزعاج الزوج مما حلّ بزوجته من عيب يجعله تحت وقع المصيبة... والشّرع يسمح للمرأة بالخيار مطلقا عند حدوث العيب بالزّوج وهو ما يتبناه الشيخ جعيط خاصة اذا كان "العيب الجنون أو الجذام أو البرص" أو له علاقة بالحياة الجنسية، فاذا "كان العيب داء الفرج فإن حصل قبل الوطء كان للزوجة الخيار" أي اذا تبينت الزوجة في زوجها عيبا قبل حدوث الاتصال بينهما (الوطء) كأن يكون عنينا أو مصابا بمرض جلديّ فلها ان تطالب بالطّلاق" وإن حصل [العيب] بعد الوطء ولو مرّة كانت مصيبة نزلت بالزّوجة فهي مجرّد مصيبة لا يترتّب عنها المطالبة بالطّلاق! ومن أمثلة هذه المصيبة تراجع قدرة الرجل بدنيا وعجزه جنسيًا وهو ما يحرم الزوجة من حقوقها الزوجية، هذا ما لم يكن الزوج متسببا في حدوث العيب، أما إذا كان هو المتسبب في حدوث العيب فإن لها "حقّ الخيار حينئذ"، ولعلّ من أسباب العيب الذي يتحمّل الرّجل مسؤوليته تعاطي المخدّرات أو ادمان المسكرات ولها تأثير مباشر على الحياة الجنسية أو كذلك ممارسة الزنى وما يؤدي اليه من أعراض العدوى المضرّة بالزوجين.

وينصف الشيخ الطاهر ابن عاشور المرأة والرّجل على السواء في هذه المسألة فالعيوب المذكورة في كتب الفقه تمكّن الزوجة من الخيار "بين البقاء في العصمة وبين طلب الطلاق وبعد التأجيل فيما يرجى برؤه منه

---

[22] - نفس المصدر ص83.

مُطلقا سواء كان العيب قديما أو حادثا"([23]) كذلك للزوّج الخيار "بين الرّضا وبين الطّلاق" إن حلّ بالزوجة عيب أو كان عيبها قديما.

وإذا كانت إجابة الشيخ بلحسن النّجار منسجمة مع سائر اجابات المفتين تقريبا فإنه يكرّر موقف الشيخ جعيّط في أنّه إذا "كان الطّارئ بالزوج يمنع الاستمتاع فهو مصيبة حلّت "ولا ينصّ على إمكانية تجاوز هذه المصيبة بالمطالبة بالطلاق، إذ لم يكن للمرأة في تقاليد تونس الحقّ في اعتبار السّبب الجنسي من موجبات الانفصال. وقد كانت المرأة الممتنعة عن زوجها جنسيّا لسبب صحّي أو نفسي تعدّ شاذّة وتنعت في الأوساط الاجتماعية بـ "الطامحة" أي كأنها تطمح إلى علاقة أخرى وتسجن عقابا لها "بدار جواد"([24])، حتى تذعن للأمر الواقع وتتوب عن نشوزها، بل إنّ عائلتها تتبرّأ من صنيعها وترى في ذلك فضيحة، وضمن هذه القيود وهذا الجمود الاجتماعي يمكن أيضا إدراك دلالة جواب شيخ الاسلام الملتزم بالسّرعة والايجاز وتكرار قوالب جاهزة يستخرجها كما وردت في المدوّنة الفقهية اذ يكتفي بترديد "لا تردّ حرّة بعيب مطلقا"([25]) والأصل أن الرّق قد حسم أمره بتونس منذ القرن التاسع عشر، فضلا عمّا في هذا التّشدد من ضرر بالزّوجين.

ويمضي الحدّاد في البحث عن المساواة بين المرأة والرّجل في أمر يختصّ به الرّجل عادة ويتحكّم في تنفيذه وهو الطلاق، لذلك يطرح على العلماء سؤالا: "هل للمرأة ضمان فيما أعطي الرّجل من حقّ الطّلاق. وهل هذا الحقّ بيد الرّجل يوقعه على المرأة متى شاء وبلا حدّ؟"([26]) فهل كان

---

[23] - نفس المصدر ص 90.

[24] - D. et Abdelhamid Largueche, Marginales en terre d'Islam. Ed. Cérès Productions, Tunis 1992 p.85.

[25] - امرأتنا ص 103.

[26] - السّؤال الخامس ص 78.

الحدّاد يدعو إلى مراجعة هذا الحقّ والتّخفيف من هيمنته على المرأة خاصّة وأنّ بعض رجال عصره كان مبالغا في استعمال هذا الحقّ ومتعسّفا في تطبيقه وتبقى المرأة ضحيّة له ولا ضمان لها في ظلّ هذا الحقّ، وسؤاله هذا يوحي بحيرة وتشاؤم، فهل يمكن تحديد هذا الحقّ وإخضاعه لشروط منطقية مقبولة؟ ومثل هذا السؤال يثير حفيظة الرّجال المعتدّين بمكاسبهم المتحكّمين في العلاقة بالمرأة لا يتردّدون لحظة في قطعها ولأتفه الأسباب، فتساؤل الحدّاد هذا محرج لهم وفاضح لسلوكهم وهذا سبب آخر من أسباب النّقمة على صاحبه.

إنّ أجوبة المفتين لا تكاد تختلف في اجماعهم على حقّ الرّجل في الطّلاق "يوقعه متى شاء" لكن إضافات هامّة تلتبس أحيانا بأجوبة بعضهم، فالشيخ بوشناق يجعل للمرأة امتيازا فيمكن "أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فيصير الطلاق حينئذ من حقوقها في أيّ وقت"([27]) أمّا مسألة الضّمان فليس للمرأة ضمان مادّي في رأي الشيخ عبد العزيز جعيّط" وإنّما لها ضمان معنويّ وهو وقايتها من التّعاسة التي تنتشر بإرغام الزّوج على إمساكه لها"([28]) وينفي الشيخ ابن عاشور هاجس الاستخفاف بالحياة الزوجية والتّسرع في الطلاق بقوله إنه لا ضمان على الرّجل في ايقاعه الطلاق على امرأته لأنّ عصمته الزوجية مظنّة الرّغبة في دوام المعاشرة، فالزوج محمول على أنّه ما طلّق إلا حين لم يجد سبيلا للمعاشرة والأحكام في مثل هذا منوطة بالمظنّة، ومشروعيّة الطلاق روعي فيها استراحة الزوجين من معاشرة غير هنية"([29]) وهكذا تضمّن جواب ابن عاشور دعما لمواقف الحدّاد وردعا لرجال عصره عن مبالغتهم في اللّجوء إلى الطّلاق واستسهاله

---

[27] - نفس المصدر ص81.
[28] - نفس المصدر ص 91.
[29] - نفس المصدر ص 94.

لمجرّد نزوة أو غضب طفيف أو إرضاء للوالدة على حساب الزّوجة... ويذكر الشيخ بلحسن النّجار بدوره بأنّ "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"، أنّ اللائق أن يوقعه بحكمه فيما يستحسن من مواقعه (...) مع ما شرع من تمتيع الزوجة عند فراقها بجبر خاطرها"([30]).

أمّا شيخ الاسلام فلا يسمح لنفسه بالتّوسع في الإجابة ويقف عند حرفيّة السّؤال فيجيب على جانب منه فقط لأنّ الجزء الأوّل مقرّر ولا يحتاج إلى ردّ، أيّ حقّ الزوج في الطلاق. فالضّمان يتمثّل في مالها من حقّ الامتاع المنصوص عليه بآية" ومتّعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف"([31]).

ولا يخفي الشيخ عثمان بن الخوجة تصلّبه ولا يبدي مع المرأة لينا أو يذكّر بما اعتمده غيره من آيات لضمان حقوقها([32]): "وليس للمرأة ضمان فيما أعطيه الزوج من حقّ الطّلاق بل هو حقّ من حقوقه يوقعه متى شاء"([33]) وأنّى يلتجأ إليه بعد عجز كلّ المحاولات، ولأنّه وحده الكفيل براحة الزوجين في نهاية الأمر؟

ولا يختلف مضمون السّؤال الثالث في ما يثيره من قضيّة عن سائر الأسئلة من جهة علاقته بالواقع وتمثيله لنماذج هي من صلب الحياة اليومية في المجتمع التونسي وهذا ما يدعم الحكم على أسئلة الحداد بأنها ذات منزع وظيفي، وليست من قبيل الرياضة الذهنية أو مراجعة الأحكام الفقهية. فظروف العمل حتّمت أحيانا غياب الزوج عن زوجته مدة طويلة "تتلف المتعة الزوجية"، وإذا كان هذا السبب وجيها اقتضته ظروف عسيرة تظل رابطة

---

30 - نفس المصدر ص 99.

31 - نفس المصدر ص 103، البقرة 236.

32 - النساء 130 و35، البقرة 229.

33 - امرأتنا ص 83.

الزوجية قائمة ضمنها فإنّ نوعا آخر من الغياب كان متفشّيا في المجتمع التونسي اذ يمضي الزوج إلى حيث لا تعلم زوجته، وقد يسافر لمدة طويلة إلى الخارج ويتركها كما يقول المثل "لا هي مطلّقة ولا هي معلّقة"، وفي هذا الاطار يمكن استيعاب دلالة سؤال الحدّاد الموجّه إلى العلماء: "هل الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزوجية تعطي حقّ الخيار للمرأة في الطلاق أو أنّه ممتنع ما بقي الانفاق؟ وهل المفقود وغيره في ذلك سواء؟"([34]) ورد السّؤال مركّبا من عنصرين: عنصر يبحث في حقّ الزّوجة أن تطالب بالطّلاق لغياب الزوج مدّة طويلة تتسبّب لها في ضرر مباشر نعته بالمتعة الزوجية كناية عن الحياة الجنسية وهل تبطل مطالبتها هذه طالما كان إنفاق الزوج عليها متوفّرا. والعنصر الثّاني يبحث في المفقود تماما لا الغائب مدّة معيّنة، وما مصير زوجته؟

وطبيعة السّؤال دفعت المفتين إلى الاستظهار بالنصّ الفقهي واستعراض أمثلة منه تراوحت في الزمن بين عهد عمر بن الخطاب وعهد عمر بن عبد العزيز وكيف عالج المفتون مثل هذه الوضعيّات، بل إنّ الخلاف بدا واضحا في أجوبة علماء تونس سواء في تمثّل السّؤال وهدفه أو في طريقة الردّ عليه، فالشيخ عثمان بن الخوجة أجمل ولم يفصّل معتبرا" الغيبة لا تبيح التّفريق ولو مع عدم الانفاق حتى يموت غالب أتراب الزوج"([35])، أي أنّه كان صارما في حقّ المرأة ولا فكاك لها من الارتباط إلاّ بموت جيل زوجها فتكون تلك علامة على اليأس من رجوعه والتّأكد من موته... لكن ماذا بقي من عمرها عندئذ؟ ثمّ من يؤكد أنّ الزّوج قد عاش طيلة مدّة غيابه.

---

[34] - السؤال الثالث، نفس المصدر ص 78.

[35] - نفس المصدر ص 83.

بيد أنَ شيخ الاسلام أحمد بيرم كان أشدَ صلابة في جوابه المقتضب: "لا طلاق للمرأة غير المجعول لها ذلك. بل الطَلاق لمن أخذ بالسَاق"([36]).

وفي ثنايا التَفاصيل والاحتمالات العديدة الواردة ضمن الأجوبة كالتَفريق بين غياب الزَوج في دار كفر أو في دار إسلام وفي حالة حرب بين كفَار ومسلمين أو بين مسلمين بعضهم بعضا، تجلَت بعض حقوق المرأة في مثل هذه الوضعية، رغم التباس أحدها بالآخر بقدر من الاستحالة والبعد عن الواقع، كمسألة التعمير أي انتظار وفاة أتراب زوجها المفقود للتَأكد من موته فيجوز لها في ذلك الحين الطلاق!.

ولعلَ أبرز هذه الحقوق ما انتبه إليه الشيخ بلحسن النَجار في جوابه وقد فهم بالضَبط غرض الحدَاد من السؤال لأنَه أثار نيَة الإضرار بالزَوجة عند هجرها والغياب عنها مدَة طويلة دون أن يكون لها حقَ التَعبير عن رفضها لهذا الوضع والمطالبة بالطَلاق" فمشهور مذهب مالك انَه إن تبيَن قصده (الزوج) الإضرار بها بترك الاستمتاع فإنَه يكتب إليه إمَا أن يقدم وينقل زوجته إليه أو يطلَق، فإن أبي ضرب له أجل أربعة أشهر ثمَ تطلَق عليه وإن لم يتبيَن قصد الإضرار فلا طلاق"([37]).

كما أنَ الشيخ عبد العزيز جعيط راعى الواقع والقيمة الإنسانية للمرأة انطلاقا من توظيف الفتاوى السَابقة في التَاريخ فـ"الغيبة الطَويلة المتلفة لمتعة الزَوجية بأن كانت أكثر من ثلاث سنين تعطي حقَ الخيار للمرأة في

---

[36] – "الطلاق لمن أخذ بالسَاق": ابن ماجه. طلاق 31. وانسنك III: 32 ط. دار الدَعوة، دار سحنون استنابول - تونس 1987. وفي "فيض القدير: "يا أيها الناس إنما الطلاق بيد من أخذ بالسَاق يعنى الزوج وإن كان عبدا فإذا أذن السيَد لعبده في النكاح، كان الطلاق بيد العبد الآخذ بالساق لا بيد سيَده، فليس له اجباره على الطلاق" المناوي، فيض القدير ط 1 القاهرة 1938، VI: 293.

[37] – امرأتنا ص 98.

الطّلاق بعد الرّفع للحاكم ومكاتبة الغائب المعلوم موضعه"([38]) فإن رفض الإجابة أو لم تبلغه المكاتبة فيمكن طلاقها" إذا اشتكت الضّرر بترك الوطء وخوف الزّنى لأنّه أمر لا يعلم الا منها"([39]).

ولا يكاد يختلف موقف ابن عاشور عن سابقه إلاّ في تحديد المدة وتدقيق بعض الشّروط فإذا شرط الزّوج لزوجته أنّه "إن غاب عنها" يمكنها الطلاق" فحينئذ يكون لها حقّ تطليق نفسها وكذلك إذا طالت غيبته وتضرّرت منها المرأة وقدّر ذلك بسنة على ظاهر المدوّنة، فإن تضرّرت من ذلك كتب إليه الحاكم بأن يقدم أن يرحّل زوجه ويتلوم له بالاجتهاد ثم يطلّق عليه، وكذلك إذا تعذّرت مكاتبته ولم يكن له عذر في التأخّر عن القدوم من مرض أو اعتقال"([40]).

لقد حقّق الحدّاد من خلال هذه الأجوبة على تنوّعها والتصاقها بأصل المشكلة وابتعادها عنها في الآن ذاته، هدفه الرامي إلى تنظيم فوضى الواقع التونسي ونقد استبداد بعض الرّجال بالمرأة وإكراهها على الخضوع لممارسات غير إنسانية كأن ينصرف بعضهم إلى حيث يريد ويدع المرأة على ذمّته قسرا، ويحتمي ببعض الاحكام الفقهية للمحافظة على امتيازاته، ويتغافل عن أحكام أخرى لصالح المرأة سعى الحدّاد إلى تعريتها والكشف عنها من خلال بعض الأجوبة المدعّمة للمرأة والمحدّدة لحقوق الزوجين في أغلبها.

إذا كانت التّقاليد تقدّم الرجل للمبادرة بالطّلاق استنادا لأيّ سبب يراه وجيها فإنّ ذات التّقاليد منعت المرأة من المطالبة بذلك خاصّة إذا كان السّبب عدم توفّر "طيب العشرة" والحدّاد لا يبدي اقتناعا بمثل هذا الموقف فنراه يطرح سؤالا غريبا في عصره، يحرج به انسجام المجتمع وتواضعه على

---

38 – نفس المصدر ص90.

39 – نفس المصدر والصفحة.

40 – نفس المصدر ص93.

نظام معيَن فيسائل علماء تونس "هل للمرأة ان تثبت لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها في الروح والأخلاق والرّغبات بما ينفي طيب العشرة بينهما فتطلب بموجب ذلك الطّلاق؟"([41]) وسبب عدم التّناسب هذا واكتشافه بعد البناء، ناشئ عن وضع اجتماعي يمنع الحوار بين الخطيبين في مرحلة الخطوبة فضلا عن الزواج بالاكراه وما تنسجه الوساطات من مغالطات ومبالغات تؤدّي إلى الخلافات الزوجية لاحقا.

وعلى وضوح سؤال الحدّاد وإلحاحه على الجوانب المعنوية خاصّة "الروح والأخلاق" ثمّ الماديّة فإنّ جواب الشيخ بوشناق اقتصر على الجوانب المادية ورفض أن تكون للناحية المعنوية قيمة وهو ما يؤكّد الرأي السّائد بأنّ المرأة مخلوق من الدرجة الثانية "غاية ما للمرأة أن تثبت اعتداءه عليها وإضراره بها ومتى ثبت ذلك لدى القاضي أجبره على الطلاق أو طلّق عليه، فأمّا ادّعاء مجرّد الاختلاف والرّغبات فلا يجبر به الزوج على الطّلاق"([42]) أي ليس للزوجة الا الخضوع لما يقرّره الزّوج وإلغاء شخصيتها حتى تضمن السّلم والعيش الكريم في ظلّه وتحت هيمنة مزاجه ورغباته...

ويحمّل الشيخ عثمان بن الخوجة الزوجة مسؤولية اختيارها فليس لها "أن تقوم بدعوى عدم التناسب بينها وبين الزوج في الرّوح والأخلاق وتطلب الفرقة بسبب ذلك بعدما علمنا أنّها مخيّرة في اقتناء الأزواج من غير سيطرة لأحد عليها"([43]) لكنّ الشيخ يتغافل عن عديد العوامل الحافّة بالإنسان والتي من شأنها ان تدخل على الشخصية فتتطور وتتميّز عمّا كانت عليه في ظرف ما فيكون الاختلاف طبيعيا بل قد يؤدّي إلى استحالة التّفاهم بين الزوجين ولذلك فإن تقييد الزوجة بتحمّل تبعات اختيارها لا يحقّق العدل ويحكم عليها

---

[41] – السؤال السادس ص 78.

[42] – امرأتنا ص 81.

[43] – امرأتنا ص 81.

بالموت البطيئ والخضوع للأمر الواقع، ثم هل إنَ الرّجل بدوره يتحمَل تبعات اختياره عند حصول خلاف أو بلوغ مرحلة عدم التّجاوب، وهل يصبر على ما بلي به أم يبادر كما هي عادته بالمسارعة إلى الطّلاق؟.

بل حتّى إذا ما أثبتت الزّوجة وبالأدلَة "لدى القضاء عدم التّناسب بينها وبين زوجها في الأخلاق والرّغبات فلا تجاب إلى طلب الفراق وإنّما لها ذلك إذا أثبتت إضراره بها"([44]) ومرّة ثانية نلاحظ أنَ شيخا آخر (جعيّط) لا يعتبر من الإضرار إلاّ ما كان ماديًا بائنا، أمّا كلّ ما هو معنوي، نفسي فلا اعتبار له. ولعلّ جواب الشيخ ابن عاشور أكثر الأجوبة حيادا في هذه المسألة ببعده عن التّورط في موقف ضدّ المرأة أو معها فهو ذهب إلى أبعاد عدم التّناسب ومدى تأثيرها كسوء المعاشرة واستحالة الوفاق وخوف تجدّد الشّقاق، فيكون التّحكيم بينهما أفضل اعتمادا على الآية: "وإن خفتم شقاق بينهما فأبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها"([45]) فيكون التّحكيم في حضرة "قوم صالحين أمناء لينظروا الظّالم منهما"([46]) وجوابه لا يشجّع على الطّلاق سواء كانت المبادرة من المرأة أو من الرّجل([47]).

وخلافا لما لمسناه من أجوبة شيخ الاسلام السابقة وميله إلى الشدّة في الأحكام يفسح في وجه المرأة المجال على مصراعيه ظاهريا وهو في الحقيقة يتوعّد، فيظل جوابه ملتبسا غامضا اذ يقول: "تطلب ما شاءت أن تطلب وتستند لما شاءت أن تستند. والله يحكم ما يريد"([48]).

---

44 – نفس المصدر ص91.
45 – نفس المصدر ص 91.
46 – امرأتنا ص 94.
47 – وهو نفس جواب الشيخ بلحسن النجار تقريبا، انظر ص 99.
48 – امرأتنا ص 104.

ويختتم الحدّاد سلسلة الأسئلة المتعلّقة بمبحث الطّلاق بسؤال ما يزال محلّ جدال في المرحلة الرّاهنة بدليل أنّ من النّاس من يطرحه في أوقات مختلفة على صفحات بعض وسائل الاعلام ويستفتي فيه أهل الذّكر، وهو صيغة الطلاق الحرفية ومدى صحّته بمجرّد التّلفظ به في حالة غضب، وللسّؤال في عصر الحدّاد وزنه. ذلك أنّ سهولة نقض العلاقة الزوجية والإسراع إلى الفراق كان يستند حتى إلى مجرّد التّلفظ أو حتى غير التّلفظ أحيانا فتصل ورقة الإعلام بالطلاق المرأة دون تحذير أو سابق إعلام. فالحدّاد يسأل "هل يمضي الطّلاق بمجرّد التّلفظ به الناشئ عن حدّة غضب أو تعليق أو أنّ المعتبر في ذلك تحقّق استحالة العشرة بين الزوجين؟"([49]).

وتكشف إجابات العلماء عن اختلاف مذهبيّ صريح، فعند الحنفية تستثنى حالة الغضب "فالطّلاق يمضي بمجرّد التّلفظ بصيغته إلاّ إذا كان في حالة غضب وبلغ به إلى أن أخرجه عن دائرة التّمييز، فلا يقع طلاقه حينئذ لالتحاقه بالمجنون"([50]). وعند المالكية يمضي الطّلاق بمجرّد التّلفظ به وإن نشأ عن حدّة غضب خلافا للحنفيّة..."([51]) ويزيد الشيخ بلحسن النّجار الأمر تدقيقا فيجعل الطلاق ماضيا "بمجرّد تلفظه بصيغة الطلاق الدالة عليه وعلى قصده لغة أو عرفا أو نواه بأي لفظ على تفصيل للفقهاء لو تلفظ في حالة غضبه..."([52]) وطيّ هذين الموقفين تلفت انتباهنا بعض التفاصيل الدالة في وجه من الوجوه على حدود تصوّر بعض الفقهاء للعلاقة الزوجية واقتصار المرأة فيها على دور تمتيع الرّجل. اذ يذهب الشيخ بوشناق إلى القول: "لا شكّ أنّ الزّوج يملك الانتفاع ببضع زوجته في مقابلة ما دفعه من مهر، وله

---

[49] – السّؤال الرابع ص 78.
[50] – من جوانب الشيخ الحطاب بوشناق ص 81.
[51] – موقف الشيخ عبد العزيز جعيط ص 91.
[52] – امرأتنا ص 98.

ان يسقط حقَه في هذا الملك وذلك بإيقاع الطلاق فيمضي طلاقه بمجرَد التلفظ بصيغته..."([53])

وعبارات "الملك" و"الدَفع" تغني عن كلَ تعليق فهي تجرَد الزواج من كلَ عاطفة ومودَة وإنسانية ورحمة، وتركَز فيه على الجانب التَجاري المحض، فضلا عن عدم اعتبار المرأة طرفا فيه بقدر ماهي مجرَد وسيلة في خدمة الرَجل، ومثل هذا التَصور كان سائدا في عصر الحدَاد وهو ما يفسَر حماسه للدفاع عن المرأة وجرأته على عصره، ومما يثير الانتباه أيضا ما ورد على لسان الشيخ عثمان بن الخوجة فرغم تمثيله للمذهب الحنفي المتحرَر نسبيا مقارنة بالمالكي فإنَه يجزم بوقوع الطلاق لمجرَد "تلفَظ الزوج بصيغة الطَلاق (...) من غير نظر إلى الحالة التي عليها"([54]) والحال أن أتباع مذهبه يستثنون حالة الغضب. لكنَه يستدرك فلا يعتبر طلاق النَائم أو الصَبي أو المجنون، وهي حالات شاذة كما نرى ولا قيمة لها أساسا، فما جدوى الاحتراز من نائم وله أن يتلفَظ بما شاء له الحلم، وما علاقة صبيَ بالزواج فضلا عن الطَلاق!؟ بل منذ متى كان للمجنون في المعاملات دور أو مكانة!؟ وإثارة الشيخ ابن الخوجة لهذه الأمثلة تعكس مدى تعلَق بعض الفقهاء بالتَدقيق والتَشقيق إلى حدَ الابتذال والسَطحية، كلَ ذلك بعلَة الاحتراز والتَحري، فيقع افتراض حالات مغرقة في التجريد لا يستجيب لها الواقع البتة، وقد كان بالإمكان الاقتصار على حالة الجنون فقط لأنها من الحالات التي قد تنتاب الإنسان بعد ان كان سويَا، أمَا متباعة النائم في ما يتلفَظ به أو رفض اعتبار طلاق الصبي لقصوره فإنَها حالات دالَة على قدرة بعض

---

[53] – نفس المصدر ص 81.

[54] – امرأتنا ص 98.

الفقهاء في الرياضة الفقهية وتشعّباتها النّافلة... وعلى مدى ما بلغه الفقه أحيانا من جمود وتحنّط.

أمّا صمت بعض المفتين عن مسألة "التعليق" في سؤال الحدّاد لم يمنع البعض منهم من إيلائها ما تستحق من العناية فالشيخ جعيط أكّد: "يمضي الطّلاق المعلّق على شيء بوقوع المعلّق عليه ولا يعتبر في ذلك تحقّق استحالة العشرة بين الزوجين"([55]) أي أنّ الزوج عندما يعلّق طلاقه بوقوع أمر ما أو صدور فعل ما كأن يحذّر زوجته مثلا من أنّها اذا عصت أمره وزارت أهلها في ذلك اليوم فهي طالق، فإنّ طلاقه يمضي مع أنّ إمكانية التعايش بينهما ليست مستحيلة في ما عدا هذا الشّرط، وهكذا ندرك مدى ما للرّجل من امكانيات التّلاعب بمصير المرأة طالما أن الأمر بيده وله على هذا الأساس أن يختلق ما طاب له من الحجج كي يعلّق الطّلاق، وقد يجوز له أن يربط مسألة طلاقه بحالة الطّقس كان يهدّدها بأنّها طالق اذا لم تمطر السّماء في ذلك الأسبوع!... بل ممّا يزيد الأمر تعقيدا موقف الشيخ ابن عاشور الذي يقف على خلاف عادته في سائر أجوبته على حرفيّة الصيغة دون مقاصدها أو نوايا صاحبها، فالطّلاق يمضي عنده "بصدور صيغته بتنجيز أو تعليق إن حصل المعلّق عليه ولو في حالة غضب..."([56]).

ولا ينفتح في مسألة التّعليق هذه بصيص من أمل إلاّ في جواب الشيخ بلحسن النّجار عندما ذكر موقف ابن تيمية وابن قيم الجوزيّة" حيث فرّقا بين ان يعلّق الطّلاق على الشّرط لا يقصد بذلك الا الحظر والمنع فإنّه يجزيه فيه كفّارة يمين ان حنث، وبين ان يريد الجزاء بتعليقه فتطلّق ذكر الشّرط أم لا"([57]) فغاية المعلّق الحظر والمنع. وهنا تبدو قيمة نيّة الزّوج ومقصده في

---

[55] – نفس المصدر ص 91.

[56] – نفص المصدر ص 93.

[57] – نفس المصدر ص98.

التّعامل مع زوجته فإن لم تمتثل لمنعه أو حظره، يكون حانثا وتكفيه كفارة اليمين، أمّا اذا كان متمسّكا بموقفه ولم يغفر لها مخالفته فيصبح طلاقه ضروريًا.

لقد صورّت أسئلة الحدّاد لبعض علماء تونس البنية العامّة لكتابه وجمعها بين الشريعة والمجتمع، كما دلّت نسبة تفوّق الأسئلة الخاصّة بالطّلاق على أنّه من أبرز المشاكل الاجتماعية القائمة في وجه العائلة التونسية في أواخر العشرينات. أمّا سائر الأسئلة فكانت منطلقة من الشريعة اساسا لتمسّ مسألة اجتماعية والجامع بين أربعة منها مفهوم المساواة وإن كانت في ظاهرها تبحث في ماله علاقة بالحدود (اللّعان) تارة أو التّصرف المالي تارة أخرى، ويبقى السّؤال الأخير متميّزا عن محوري الطّلاق والمساواة مع تداخل الشرعي فيه بالاجتماعي بوضوح، كيف لا وقد اختصّ بموضوع الحجاب.

إنّ من وجوه المساواة الممكنة بين المرأة والرّجل امكانية ملاعنة المرأة الرّجل في رؤية الزّنى طالما انّ الشّرع منح الرّجل حقّ ملاعنة المرأة، فالحدّاد يتساءل متظاهرا بالبراءة، والسّؤال غير بريئ تماما، خاصّة عندما يتحرّى في أسباب هذا الامتياز الذي اختصّ به الرّجل، ولا شكّ في أنّ هذا السّؤال من بين الأسئلة المزعجة، فصاحبه يستفتي أهل الذّكر وهو في الأصل يحرجهم بحثا عن إقرار وجه آخر من وجوه المساواة بين المرأة والرّجل في الحقوق والواجبات فـ "هل للمرأة ان تلاعن كالرّجل في رؤية الزّنى أو أنّ ذلك من خصائصه، وإن كان كذلك فعلى أيّ نظر بني هذا الامتياز؟"([58]).

---

[58] – السؤال السّابع ص 79.

ولعلّها من المرّات النادرة التي أجمع فيها المفتون على موقف موحّد على اختلاف مذاهبهم ووظائفهم ومراجعهم، إذ ذهبوا إلى أنّه لاحقّ للمرأة في اللّعان، وتفاوتوا قليلا في توضيح الأسباب. فاللّعان "من خصائص الرّجل إذا اتّهم زوجته بالزّنى ولم يقدر على إثباته بالبيّنة(...) وإذا زنت الزّوجة فقد تعْلق من الزنى وتنسب لزوجها لأنه ولد على فراشه وهو بريئ منه فيتضرّر بذلك، فمكّنه الشارع من إزالة هذا الضّرر باللّعان وهذا المعنى مفقود في حقّها كما هو بيّن"([59]) إذا رأت زنى زوجها لأنّ علّة مشروعية اللعان لنفي النّسب اللاّحق بالزّوج الذي رأى زنى زوجته وهذه مفقودة في رؤية المرأة زوجها يزنى اذ لا يلحقها شيء من ذلك ولكنّ حكمها في القيام بذلك حكم المحتسب من المسلمين"([60])! أي الامر بالمعروف والنّهي عن المنكر!

كان هدف الحدّاد البحث عن حلّ من وجهة نظر الدّين والتصوّرات الفهقيّة لمشكلة تتعرّض فيها المرأة إلى غبن ولا تتمتّع فيها بالعدل والمساواة، غير أنّ الأجوبة عزفت على وتر واحد يولي الذّكر أهميّة قصوى ويحمي تجاوزاته الاخلاقية، فإذا هي أجوبة متحيّزة لا تولي التطوّر التّاريخي أيّة قيمة ولا تفترض إمكانية ارتقاء المرأة ونهضتها إلى حدّ تنافس فيه الرّجل في كلّ المستويات، فمنطلقات بعض الأجوبة كانت تشي بمواقف مسبّقة وتكشف انكماش المؤسسة الفقهية وانغلاقها على أحكام جامدة ترفض الاجتهاد والتفتّح في ضوء مقاصد الشّريعة، فكيف تلاعن الزوجة زوجها وهي "ليست مالكة للانتفاع بزوجها بدليل أنّ له التزوّج بغيرها فلا حقّ لها في اللّعان عند اتّهامه بالزّنى"([61])، ثمّ هي "ليست مختصّة ببضعه

[59] – من جواب الشيخ الحطّاب بوشناق ص 81.
[60] – من جواب الشيخ الحطّاب بوشناق ص 81.
[61] – نفس المصدر ص 81.

بدليل أنّه يعدّد الأزواج إلى الأربع ويتسرّى بالإماء بما لا حدَ لـه"([62])! وهذا مثال آخر للرّجل كما كان في كتب التاريخ والحكايات وليس رجل الواقع، مثلما أنّ المرأة المشار إليها هي رمز المرأة المحنّط في المدوّنة الفقهية لا المرأة المتعلّمة صاحبة المسؤوليات وشريكة الرجل في الإنسانية. بل إن الحيف يبلغ ببعضهم حدًا يذهب فيه إلى أنّ زنى المرأة يعود على الرجل بالمضرّة" إذ يتوقّع منه دخول أجنبي عنه في نسبه"([63]). وكأنّ زنى الرّجل يعود على المرأة بالمنفعة! فالرّجل يلاعن "لحماية نسبه بخلافها"([64]). ومن وراء كلّ ذلك ندرك غضّ الطّرف عن زنى الزوج وهو من الكبائر، وتهوينه في نظر المجتمع لأنّ الواقع فرض ذلك، على عكس التّشهير بزنى الزوجة التي اعتبر بعضهم أن لا ضرر لها من زنى زوجها كما سلف، وكأنّها جماد لا مشاعر له ولا أحاسيس وكأنّ تحريم الزنى لا ينطبق الا على المرأة دون الرّجل!؟ فالجانب المعنوي مفقود عند النظر إلى المرأة من جانب الفقهاء وهو ما يكرّس النّظر اليها من زاوية الطّاعة والمتعة والانضباط فقط، ولعلّه كان من الأفضل للفقهاء أن يعتبروا بمقاصد الشّريعة ويثبّتوا الوجه الأخلاقي للمسألة ويولونه ما يستحق من العناية بدل التّمييز العنصري بين المرأة والرّجل في حالة انسانية يشتركان فيها على حدّ السّواء وكلّ منهما غير ضامن لنفسه عدم الوقوع لحظة ما ضحيّة، وإذا كان الهاجس الفقهيّ متشبّثا بصراحة النّسب فإنّ التقدم العلمي وما أنجزه الإنسان من وسائل منع الحمل والتحكّم في تنظيم النسل جعل ما أرقّ الفقهاء أمرا ثانويا، ويبقى الزنى مع ذلك إحدى الجرائم الاخلاقية المستهدفة للقيم الجليلة كالإخلاص والوفاء، ويظل اجتنابه مطلبا تحرّض عليه الشرائع ويسعى الرّجل كما المرأة

---

[62] - نفس المصدر ص 83.

[63] - نفس المصدر ص 92.

[64] - نفس المصدر ص 81.

إلى نبـذه. وعلـى هذا الأسـاس فـإنَ المسكوت عنـه فـي سؤال الحدَاد حول مساواة المرأة بالرَجل فيِ حقَ اللّعان يبقى مشروعا عند الاحتكـام إليـه، ولـن يغفر المحافظون للحدَاد اقتَحام هذا المجـال وإثـارة "الفتنـة" فـي المجتمـع مـن ورائه، فهذا مـن الأسئلة التـي تتعدَى الإحراج إلـى الإزعـاج قطعـا، كيف لا والرّجل يروم مراجعة أحكام الحدود على ضوء رؤية جديدة مغايرة للمألوف، بل تزداد نقمة المحافظين عليه عندما يسأل العلماء عن حـدود المسـاواة بين المرأة والرّجل تحت سقف واحد، لأنَ واقع الحـدّاد لا يسـمح بذلـك مـن خـلال الممارسـات اليوميـة فـ"هل المـرأة فـي البيت رفيـق مســاو لـلرّجل يعمـلان باشتراك مـع الـرأي التنفيذ أو [كذا] انهـا قـاصر تحت رعايتـه كـأداة لتنفيـذ أوامـره وهـل إن امتنعـت مـن هـذا تجـبر عليـه أو مـاذا يكـون؟"([65])ويبـدو أنَ الحدّاد ينتقي ألفاظه بدقَة عند صياغة الأسئلة رغم تشـويش ترتيبهـا فالتقـابل واضح من حيث الدلالة بين "رفيق" و"أداة" وكذلـك بيـن "الاشـتراك فـي الـرّأي والتَنفيذ"، و"قاصر، تجبر"... إنَهـا دعـوة ضمنيـة إلـى إعـادة الاعتبـار للمـرأة طرفا رئيسا في العائلة يستشار ويبدي رأيه ويتمتَع بالمساواة والرّجل في كلَ القرارات، فتخرج من مرحلة اعتبارها جزءا من أثـاث البيـت يتلهَـى بـه عند الحاجـة ولا يتعدّى الإشـراف علـى تهيئـة الجـوَ المناسـب لسـعادة الرّجل فـي البيت... فالمســاواة تبـدأ ضمـن العائلـة الواحـدة، داخـل البيـت فيعتـدل التَقليد الاجتماعي الموروث وتتبوّأ المرأة مكانتها الطّبيعي في المنظومـة الاجتماعيـة وعلى الوجه الذي أراده لها الشّرع وهو ما نلمسه خاصة فـي جـواب الشـيخ محمد الطاهر ابن عاشور "إنّ المرأة رفيقة للرّجل ولذلك سمّي كلاهمـا زوجـا لانـه شفع الآخر، وهي حليلته في البيت وكلاهما مأمور بحسن معاشرة الآخر وبينهما حقوق مشتركة، فللرّجل على المرأة حقوق وللمرأة عليه حقوق وقـد

---

[65] – السّؤال التاسع ص 79.

أشار إلى ذلك القرآن"([66]) وينفي الشيخ بوشناق أن تكون المرأة أداة: "ليست المرأة كأداة في البيت يتخذها الرّجل لتنفيذ أوامره بل لها من الحقوق مثل ما عليه" لكنّه يستدرك ويجعلها مأمورة في ما يتعلّق بالجنس وحريّة الخروج من البيت" وليس للزوج امرة عليها الا في الدّعاء إلى الفراش ومنعها من الخروج، فلو أمرها بغير ذلك لم تجبر على الامتثال"([67]) ولعلّ في هذين الأمرين ما ينفي الحرية الفعلية للمرأة. فالعملية الجنسيّة تتضمّن جانبا نفسيا لا يستهان به مثلما أنّ دواعي الخروج من البيت ليست دائما لضرورة قضاء شأن، فقد تتوق النّفس إلى تغيير الإطار والاستجمام بما وراء جدران المسكن، فأين المساواة إذن مع الرجل في ظلّ هذين التّحديدين؟

أمّا جواب الشيخ عبد العزيز جعيط فيكرّس فكرة تقاسم الأدوار وتكاملها بين المرأة داخل البيت والرّجل خارجه فينفي بذلك إمكانيّة مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية خارج البيت، فالمرأة "راعية في بيت زوجها" وهو "يتفرّغ لبذل مجهوداته فيما يتعلّق بشؤون الحياة خارج المنزل"([68]) ويحكّم العادة في أمر الزّوج امرأته داخل البيت وهو ما يرسّخ سيادة العرف على ما سواه "فإن كانت تقتضي قيام الزوجات به أجبرت عليه وإلاّ فلا" ويميّز بين البوادي والحواضر ويقسّم المجتمع أيضا إلى أشراف وسوقه ليؤكّد تنوّع العادات واختلافها جغرافيا وطبقيّا، وجوابه على هذا النّحو يميل إلى التّفسير الاجتماعي أكثر من تقديمه جوابا شرعيا، على خلاف الشيخ بلحسن النجار الذي أولى هذا السؤال عناية خاصة ووظّف له الآيات والأحاديث لإبراز ما للمرأة من حقوق وإن كانت "الزّعامة" للرّجل "بما

---

[66] – امرأتنا ص 95 ـ البقرة 228.
[67] – امرأتنا ص 82.
[68] – نفس المصدر ص 92.

أعطيه من القوّة الخلقية واستنباط الحيلة"([69]) فبينهما "تعاضد وتشارك" وقد "ورد في نصوص الشريعة أمر المرأة وتحريضها على طاعة زوجها لكن في دائرة الحقوق من غير أن تطلق عليها ويستبدّ بها كيف شاء"([70]).

وعلى تفاوت الأجوبة عمقا وتحليلا فهناك شبه إجماع على أنه لا ولاية للزّوج على الزّوجة فيما عدا "حقوق الزّوجية"([71]) و"هي مأمورة له فيما يجب عليها من حقوق الزوجية لا غير"([72]) وعبارة الحقوق الزوجية تشمل كامل تفاصيل الحياة اليومية بين الزوجين من شؤون المنزل إلى العلاقة الجنسية، فهي تطيعه في النهاية في كلّ شيء!؟

وقد بلغت الطّاعة حدّا سيطر فيه الزّوج على مال زوجته أو تقدّم وكيلا عليها يتصرّف في نصيبها من الميراث فيقصيها ثانية عن دائرة النّشاط الطبيعي وتكون مغالطتها أمرا هيّنا لأنّها غير مهيئة للتّصرف المالي بسبب أميّتها وجهلها بعالم المال، وينطلق الحدّاد من واقعه ليسأل عن "مقدار الحرية التي تتصرّف بها المرأة في مالها في تجارة أو غيرها متى كانت رشيدة وهل للزّوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبري؟"([73]) إنّ المفتين أجمعوا على حريّة التّصرف للمرأة في مالها ولا ولاية للزوج عليها في ذلك مطلقا وإن استثنى بعضهم حالة وحيدة هي التبذير وسوء التصرّف "بحيث لا يتجاوز في ذلك الثلث (...) فإن تجاوزت الثلث فلا يمضي ذلك إلا بموافقة زوجها التي هي في الحقيقة نظر لها بالمصلحة وتشاور على قاعدة حفظ مالها وصونه عن التّبذير"([74]) ورغم إدراك الحدّاد مسبقا لمثل هذه الأجوبة

---

[69] - نفس المصدر ص 99.
[70] - نفس المصدر ص 100.
[71] - نفس المصدر ص 104.
[72] - نفس المصدر ص 84.
[73] - السؤال العاشر ص 79.
[74] - امرأتنا ص 102.

وما توحي به من استنقاص للمرأة ورميها بالقصور فإنَ إثارة السؤال في حدَ ذاته تنبَه ضمنيًا إلى تواتر الممارسات المشبوهة في الواقع وسوء تصرَف بعض الازواج غصبا في أموال زوجاتهن...

وعلى هذا الأساس يرتَب الحدّاد السؤال الموالي مباشرة بعد الخوض في حريّة التصرّف المالي للمرأة، فإذا كانت على هذه الصّورة ـ في النصّ على الأقلّ ـ فلماذا تحرم من المشاركة في الحياة العامة ولا تتقلّد بعض المناصب مثل إمامة الصّلاة والقضاء([75]) لكن تصدير هذا السؤال بقوله "ماهو اعتبار المرأة بوجه أعمّ" يبدو في غير محلّه من سياق الاسئله، فقد كان بالأمكان الانطلاق منه ثمّ التدرج إلى الأسئلة ذات الصّبغة الشرعية: النّكاح، الطّلاق فالأسئلة المتعلّقة بالمعاملات المالية فالوظائف الإدارية...

تضمّنت الأجوبة الموقف ونقيضه وتفاوتت بين الشدّة واللّين، على أنّ المفتين لم يجيبوا جميعا عن تساؤل الحدّاد حول اعتبار المرأة. ومن أجاب منهم أبدى انصافا، فلها اعتبار "في المجتمع الإسلامي كاعتبار الرّجل"([76]) وهي "في المجتمع البشري كسائر افراده لها ما لسائر النّاس وعليها ما عليهم"([77]) كما أنّها "تصف الانسان يتوقّف ظهور مميّزاته على وجودها، توقّفه على وجود الرّجل"([78]).

وإذا رفض بعضهم تماما أن تتقلّد أيّة وظيفة مثل الشيخ عبد العزيز جعيّط الذي تذرّع بأنّ المذهب صريح في "منع إمامة المرأة وولايتها القضاء"([79]) وكذلك جعلها شيخ الاسلام مواطنا من الدّرجة الثانية" إنّ لها

---

[75] – السؤال الحادي عشر ص 79.
[76] – أمراتنا ص 95.
[77] – نفس المصدر ص84.
[78] – نفس المصدر.
[79] – نفس المصدر ص 92.

المقام الثاني بعد الرّجل حيث التعمير منه، ومنها الحضن والرعاية ولا اجتماع للنساء في الصلاة حتى تكون الواحدة منهن إمامة (...) وكذا لا قضاء لها"([80]) فإنّ بعضهم نفي عنها الإمامة وأباح القضاء اعتمادا على مذهب أبي حنيفة الذي يسمح للمرأة بالقضاء في ما تشهد فيه، ومع ذلك نجد الشيخ بوشناق الحنفي يحترز: "نعم جوّز أبو حنيفة لها أن تلي القضاء ولكن لا تقيم الحدود والقصاص لأنّ ضعف فؤادها ربّما يبعث فيها عطفا وحنانة على المجرم.."([81]) وعلى خلافه كان الشيخ عثمان ابن الخوجة الحنفي أيضا المتشدّد في ما سلف من أجوبة غالبا، متفتّحا كلّ التفتّح فبما أنّ المرأة "كسائر أفراد النّاس جاز لها ان تلي القضاء وينفذ حكمها لأنّ موقف القاضي اجتماعي محض بمعنى انه راجع إلى نظام الهيئة الاجتماعية لا لخضوع القلب وتوجّهه نحو الخالق، وإذا جاز لها أن تلي القضاء، جاز لها ان تلي غيره من سائر المناصب عند توفّر الكفاءة"([82]).

وهذا مثال للخلاف داخل المذهب فالشيخ بوشناق انطلق في جوابه من حكم "لا تكون المرأة كالرّجل تصلح لجميع الوظائف"([83]) في حين جوّز لها زميله القضاء وما عداه من المناصب شرط توفّر الكفاءة والدّليل على ذلك ما ذكّر به الشيخ ابن عاشور من وظائف للمرأة عبر التّاريخ وحضورها الفعلي في الحياة الاجتماعية إلى جنب الرجل في السلم والحرب في مجالات: العلم والتّعليم والتّمريض والحسبة... لكنه احتمى بجمهور "علماء الاسلام" لمنع المرأة من تولّي الخلافة والملك والامارة وقيادة الجيش والقضاء أيضا ولم يقدّم الرّافضون مبرّرات جديدة للمنع. غير المألوفة في كتب التّراث من

[80] – نفس المصدر ص 104.
[81] – نفس المصدر ص 82.
[82] – نفس المصدر ص 85.
[83] – نفس المصدر ص 82.

ضعف شخصية المرأة إلى غلبة العاطفة عليها بحكم تركيبها الفيزيولوجي فضلا عن انشغالها بالحمل والولادة وشوؤن البيت... ثم انهم لم يتطرّقوا إلى غير الامامة والقضاء من الوظائف والحدّاد سألهم عن "غير ذلك من شؤون خارجة عن دائرة البيت"([84])، فكان صمتهم معبّرا اذ باستثناء الشيخ عثمان بن الخوجة الذي لم يحرمها من القضاء وسائر الوظائف عند توفّر الكفاءة، فإنّهم اجتنبوا الخوض في ماهو غير قائم كأنهم يرفضون حتى مجرّد تصوّر حدوثه...

وبخلاف ما طرأ على استفتاء الحدّاد من تداخل في ترتيب الأسئلة وخاصة ما تعلّق منها بمسألة الطلاق فإنّ سؤاله الأخير ورد في موقعه لأنّه سؤال مشكل، أرجأه ما استطاع وأدرجه في خاتمة القائمة عمدا، فموضوع الحجاب والسّفور شغل الرّأي العام التونسي بصورة مباشرة منذ سنة 1924 عندما بادر الحزب الاشتراكي بعقد ندوة اعتلت فيها المنصّة موظّفة مسلمة سافرة تدعى منّوبية الورتاني وخطبت في الحضور مطالبة بحقوق المرأة المسلمة ومنها رفع الحجاب([85]). وعلى إثر ذلك انفجرت معركة بين الحداثيين والمحافظين أخذت بعدا سياسيا واتّسعت دائرتها، والحدّاد على وعي بما قد يثيره سؤاله من نقاش فصاغه بأسلوب لا يخلو من تقيّة ولباقة فهو لم يسأل عن الحجاب مباشرة وإنما عمّم الأمر مظهرا بعض الحياد "ما الذي يجب ستره من بدنها عن الأنظار صونا للأخلاق؟"([86]).

فأشار إلى ما يخضع لحكم الوجوب أي هو لم يسأل عن السّنة أو المندوب أو المباح، وأبرز المسألة الأخلاقية خاصة لأنّ القضية أخذت

---

[84] - نفس المصدر ص 79.

[85] - أحمد خالد، أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل، الدّار التونسية للنشر ط3، 1985 ص 251.

[86] - السؤال الثاني عشر ص 79.

منعرجا أخلاقيا أيضا وليس للحداد ان يطرح على علماء عصره سؤالا مباشرا حول الفصل بين الحجاب والسفور، وقد لقي هذا السؤال عناية من المفتين جعلت جواب بعضهم درسا مستقلاً أو مشروع درس مستفيض([87]).

لقد التبس كلّ جواب بمدى تفتّح صاحبه واجتهاده أو فراره إلى التحجّر وغلق كلّ المنافذ فإذا كان رأي أغلبهم أن الوجه والكفين ليسا عورة وكذلك الصوت ما لم يكن مرقّقا بكيفية تستميل قلب الرجل وتلهب عواطفه فإنّ شيخ الاسلام يقفز على القرآن والسنة صراحة ويدعو اجتهادا ! إلى ما لا نصّ فيه: "يجب سترها كلّها في وقت انتشر فيه الفساد حتى الوجه والكفين، وتحديد العورة للحرّة بكذا وللأمة بكذا منظور فيه لصحّة الصلاة وبطلانها حال الانكشاف"([88]).

وأيّ وقت لم ينتشر فيه الفساد، بل أيّ وقت لم يزعم أهله أنّه فاسد؟ فكلّ الفقهاء تقريبا اعتبروا واقعهم فاسدا، فالقهستاني مثلا قال: "تمنع الشابة في عصرنا من كشف وجهها لانتشار الفساد والحجاب ادعى إلى العفة..."([89]) وللغزالي في شكوى زمانه ووسمه بالفساد ما جعله يدعو إلى الاحجام عن الزواج([90]) ثمّ إنّ شيخ الاسلام متشبّث إلى حدود سنة 1929 بتقسيم النساء إلى حرائر وإماء!؟

إنّ بعض المواقف توحي بالاستغراب والتّعجب عند صدورها عمّن لمسنا في إجاباته نفسا تحرّريا، اجتهاديا([91]) إذ يفهم من آية "يا أيّها النبيّ

---

87 - انظر جواب الشيخ عثمان بلخوجة وهو أطول جواب من ص 85 الى ص 90.

88 - امرأتنا ص 104.

89 - نفس المصدر ص 82.

90 - ... لاسيما في هذه الأوقات مع اضطراب المعايش. "الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت د.ت، II : 33

91 - انظر أجوبة الشيخ بلحسن النجار على الاسئلة 1 و2 و9 مثلا.

قُلْ لأزواجكَ وبنَاتِكَ يُدْنِينَ عَلَيْهن من جلابيبهن..."([92]) وجوب ستروجه المرأة وسائر بدنها" عن الأجانب بحيث لا تظهر منها إلاَ عيناها" بل يستدرك فيعتبر الجلباب ثوبا" أوسع من الخمار وقيل هو الرّداء وإدناؤه هو أن تلويه على وجهها حتى لا تظهر إلاَ عين واحدة تبصر منها.."([93]) دون الإحالة على مرجع موثوق به في هذا السياق وانما باعتماد عبارة "قيل" فقط وهي تقصي جوابه عن الأخذ بعين الاعتبار.

ولا يخفى على المتأمّل شمولية الرّؤية عند الشيخ الطاهر ابن عاشور الذي يقرّ بدوره أنّ الوجه والكفّين ليسا عورة مع تفصيل القول في المحارم، إذ يولي عامل التّطور ودورة التّاريخ قيمتها "هذا وقد تفاوتت عصور المسملين وأقطارهم في كيفية ما أبيح لهم من احتجاب المرأة تفاوتا له مزيد مناسبة لأحوال الآداب والمعارف الغالبة في عامتهم وفي نسائهم، وله مزيد تأثّر بالحوادث من اعتداء أهل الدّعارة والوقاحة على الحرمات، فيجب أن يكون حال الآداب والتّربية في بلاد الاسلام هو مقياس هذه الأحكام"([94]).

وتميّز في هذا السّياق جواب عثمان بن الخوجة وإن كان شديدا على المرأة في سائر أجوبته، منحازا لصفّ الرّجال، ووجه التميّز المنهج الذي أسّس عليه جوابه، ومضمون الجواب كذلك، وما ورد به من مواقف ناضجة، انطلق فيها من تفسير دقيق لمعاني بعض الآيات ودلالاتها. فللمسألة عنده وجهان: فقهي وأخلاقي ينتمي للآداب العامّة. ثمّ إنّ حاجة المرأة لـ"مدّ البصر واستنشاق الهواء والتّنقل من مكان الى آخر والسّفر لقضاء المآرب (...) متّفق عليه بين جميع العقلاء لا فرق بين من يدين بدين الإسلام وغيره"([95])،

---

[92] – الأحزاب 59.
[93] – امرأتنا ص 102.
[94] – نفس المصدر ص97.
[95] – نفس المصدر ص85.

وما عدا الوجه والكفين والقدمين" لا ضرورة تدعو إلى كشفه"([96])، وقد منع الدّين الاسلامي المرأة" من أن تظهر بين العموم بادية الزّينة متجمّلة "فالدّين توسّط في رأيه واعتدل فلم يعط المرأة" حرّية تبلغ بها حدّ التّهتك والتّبرج بين العموم ولم يسلب عنها حقوقها الحيوية بحيث يذرها موؤودة وهي بقيد الحياة"([97]).

لذلك يذهب إلى الدّفاع عن الإسلام وينفي أن يكون سببا في تردّي وضعية المرأة ويلقي تبعة ذلك على بعض المفسّرين والفقهاء: "ما ينسبونه إلى الدّين الإسلامي من إرهاق المرأة بستر وجهها بين العموم تقوّل عليه وشرع لم يأذن به الله، منشؤه اندفاع بعض المفسّرين والفقهاء وراء تأثير القوميات والأوساط التي ينشؤون بها حتى أعتقدوا أنّ ستر المرأة وجهها بين العموم من الواجبات الدّينية، واخترعوا لهذه العادة المحضة آسما مفخما سمّوه بالحجاب ونسبوا أي الكتاب إليه إذ يقولون كان كذا قبل نزول آية الحجاب"([98]). وهذا ما يدفع الشيخ إلى إعادة تفسير بعض الآيات([99]) فيبحث لغة في دلالة الخمار والزّينة والجلباب وينتهي إلى القول: "فمن فهم أنّ الخمار اسم لما يغطّي به الوجه فقد أخطأ لأنّ غطاء الوجه يسمّى برقعا فلو أريد ستر الوجه لقيل وليضربن ببراقعهن على وجوههن"([100])، إذ أنّ الخمار مجرّد ثوب تضعه المرأة على رأسها أمّا الجلباب فهو ثوب واسع وإدناؤه في الآية يدلّ على "أنّ المرأة مأمورة بإدناء ثيابها من بدنها بحيث لا تنكشف أعطافها" لما في ذلك من "التبرّج الممقوت عند كلّ العقلاء". ويستغرب الشيخ

---

[96] – نفس المصدر ص 86.

[97] – نفس المصدر والصفحة.

[98] – نفس الصفحة ص87.

[99] – النور 30-31، الأحزاب 59.

[100] – امرأتنا ص 87.

ابن الخوجة "أنّ بعض الفقهاء بلغ به التّطرف في هذا المقام حتى منع المرأة من الكلام بين العموم وادّعى أنّ صوتها عورة يجب عليها ستره بين النّاس..." وهو يجهل أنّ النّهي كان "عن التّليين والخضوع لأنّ ذلك يستميل القلب"([101]).

كانت نظرة الحدّاد للإصلاح الاجتماعي شمولية، فلا سبيل إلى إعادة الاعتبار للمرأة ومساواتها بالرّجل وتمكينها من جميع حقوقها إذا لم تقع مراجعة بعض الأحكام الشرعيّة وتحليلها بموضوعية تكشف ما فيها من إيجابيات لصالح المرأة على ضوء تقصّي المقاصد وفهمها الدّقيق، ومع أنه مارس هذه العملية في القسم الأوّل من كتابه (القسم التّشريعي) فكأنّه كان بحاجة إلى حجّة شرعية معاصرة للاقناع بصحّة مواقفه وتبرئة الدين ممّا ألصق به جزافا من تهم جعلته المسؤول عن تخلّف المرأة المسلمة([102])، وهو ما دفعه إلى اعتماد طريقة تقليدية في الحضارة الإسلامية أي الفتوى، فتوجّه بأسئلة إلى نخبة من علماء تونس مدارها المسألة النسائية بحثا عن حلول ـ هو يعرفها اذ تطرّق إلى جلّها في أوّل الكتاب ـ لتحقيق العدالة والنّهوض بالمرأة وقد اجتهد في جعل اسئلته وظيفية تجمع بين الشّريعة والمجتمع استجابة لروح كتابه عموما.

وقد كشف نصّ الفتوى تنوّعا واختلافا في تمثّل السّؤال أوّلا وفي طريقة الردّ عليه ثانيا، بل قد بلغ الأمر حدّ التّناقض داخل المذهب الواحد([103])، فضلا عن سلطة البعد النّظري على البعد التّطبيقي، فإذا الواقع

---

[101] – نفس المصدر والصفحة.

[102] – "فيا لنا من أمّة هلكت بجهلها وجمود علمائها وخداع أشرارها ويا لله للإسلام الغريب المجهول بين المسلمين..." امرأتنا ص 112.

[103] – نفس المصدر ص111.

في واد والنصّ في واد آخر، ولم يخف دور بعض المفتين في توجيه النصوص بواسطة التأويل إلى ماهو سائد في الواقع أو تعمّد الانتقائية في الأمثلة المحافظة على توازن المجتمع ومواضعاته مثل تأكيد السلطة الأبوية في اختيار الزوجة زوجها أو الصّرامة في حق المرأة وتفويق العرف على الشرّع، فحتى في صورة انعدام "طيب العشرة" بين المرأة والرجل ليس لها أن تطالب بالطّلاق، ويبقى الطلاق من اختصاص الرّجل. ويتبنّى المفتون الرأي السائد في المجتمع والمقتنع بأنّ المرأة متعة فقط، ولا قيمة للاعتبار المعنوي في شخصيتها، تمتثل اذا دعاها الرّجل إلى الفراش ولا تلاعنه إن زنى، بل الملاعنة من حقوقه فقط.

وقد أظهرت هذه المواقف مدى اتّساع البون بين النصّ والواقع بحكم التطوّر التاريخي وتوقّف النص عند لحظة تاريخية خاصّة. محدودة بالزمان والمكان والحادثة ورغم ذلك ترى من المفتين من يسحب النصّ عنوة على واقع مغاير تماما دون محاولة تذكر للاجتهاد وكان هدفا مركزيًا من أهداف الحدّاد في كتابه.

إنّ التباس بعض الأجوبة ونقلها لعبارات فقهيّة جاهزة مستخرجة من المدونّة الموروثة عن عصور سالفة، دون تصرّف أو توضيح يقتضيه السياق لم يحل دون أجوبة أخرى حاولت انصاف المرأة نسبيا كما هو الشأن في اجوبة الشيخ الطاهر ابن عاشور أو جواب الشيخ عثمان بن الخوجة في موضوع الحجاب أو اتّفاقهم في أنّ للمرأة حريّة التّصرف في مالها، وهذه المواقف الإيجابية تصادف في نفس الحدّاد هوى لانها تدعم توجّهه الاصلاحي وما يدعو اليه من لين وتعقّل في التّعامل مع المرأة وتساهم في

تخليصها من "الأحكام التي نرى اثارها بادية في عموم أحوالها ولا نهتمّ بالأمر..."([104]).

وخلافا لهذا الوجه الايجابي للفتاوى تبرز أجوبة شيخ الاسلام أحمد بيرم شديدة الصّرامة والتّزمت، خاصّة عند الخوض في موضوع وظائف المرأة، ولم يكن الالتباس مقتصرا على الأجوبة بل كان أحيانا في مستوى فهم السّؤال الواحد([105])، وهو ما ساهم في تشعّب المواقف وتداخل الآراء واختلافها، في حين أنّ الحلّ المطلوب كان في الواقع - ويمكن تجسيمه - ولم يكن في النصّ، وقد نبّه الحدّاد في خاتمة القسم التّشريعي إلى هذه الظّاهرة: "إنّ عامّة فقهاء الاسلام من سائر القرون إلاّ ما شذّ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدّمهم في العصر ولو بمآت السّنين، ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الاسلامية باختلاف العصور وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهّم ألفاظ النّصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النّصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه"([106]).

إنّ أسئلة الحدّاد عند تفحّصها توفّر قراءة أخرى لواقع المرأة تكشف مادّتها اللغوية عما كانت تعرفه من معاناة وغبن فهي "أداة" و"وسيلة" للمتعة "تأتمر بأوامر الرّجل وتصبر على نزواته وشهواته وعسفه، والمجتمع يطالبها بالخضوع لذلك وبالطّاعة. فيكون الأمل في الشريعة عبر الأحكام الشرعية وفتوى العلماء لإنقاذها وانصافها بالمساواة مع الرجل وبتمكينها من بعض الحقوق والوظائف كالقضاء فتتمتّع "بالشّخصية المدنية" على حدّ عبارة الحدّاد نفسه، فلا تحرم من حقّ الملكية والتّصرف المالي أو من حقّ

---

[104] – امرأتنا ص 111.

[105] – انظر مثلا السؤال الثامن وكيف تعددت وجوه فهمه في الأجوبة.

[106] – أمرأتنا ص 112.

اختيار الزّوج. ولئن أثار الحدّاد سؤالا عن الحجاب وكان مشكلة في عصره جعله في خاتمة القائمة توقّيا من الرّدود العنيفة فإنّه لم يطرح سؤالا خاصّا بالميراث على علماء عصره رغم أنه تطرّق إلى الموضوع في القسم التّشريعي من الكتاب.

كان استفتاء الحدّاد نخبة من علماء الزّيتونة في المسألة النسائية إحدى الوسائل الاصلاحية التي اعتمدها فهو انطلق من التّقاليد الشرعية لينقل حيرته إلى القيّمين على شؤون الفقه بالبلاد ويحرجهم بأسئلة وظيفية بحكم الانخراط في اجابتها، فصاحب الجواب يتورّط ضمنيا في مأزق التّباين بين النصّ والواقع، خاصّة اذا تلوّنت الاجابة بلهجة تأويلية مفارقة للنصّ يتعمّد منتجها الخلط في خطابه دون الاستناد إلى حجّة نصّيه للاقناع، لأنّ تفكيره مشدود إلى ضرورة المحافظة على انسجام المجتمع داخل مواضعاته بجعل كلمة الرّجل هي العليا. وقد كان إحراج الحدّاد لعلماء الزّيتونة واضحا اذ غلب السّكوت في الرّدود على كتابه عن نصّ الفتوى موضوع هذا الفصل احتراما لبعض من أجاب الحدّاد ولم يعر مقاصد الشريعة اهتماما، أودعا ولو من بعيد إلى ضرورة إعادة قراءة بعض الأحكام الفقهية من أجل إقرار المساواة بين المرأة والرّجل.

لا مراء في أنّ نشر الحدّاد أجوبة من اختارهم من المفتين قد أحرجهم فهو أظهرها للنّاس دون استشارة فيما يبدو، ومن أدلّة ذلك أنّ صاحب أشدّ الردود عنفا الحدّاد، أحاط مسألة الاستفتاء بالصمت المطبق ولم يلتفت إليها تجاوزا لإحراج "الشيوخ"، وإنّما جعل من انتماء الحدّاد إلى الزيتونة وسيلة للحطّ من قيمته فـ "لا يحمل عمل الحدّاد على كاهل جامع الزيتونة"([107]) ثمّ

---

[107] – محمد الصّالح بن مراد، الحداد على امرأة الحدّاد. المطبعة التونسية ط1/1941 ص 19.

إنّ اثنين ممّن أفتيا الحدّاد، الشيخ أحمد بيرم والشيخ الطاهر ابن عاشور أجازا بحكم انتمائهما إلى النّظارة العلمية للجامع الأعظم الردّ على الحدّاد وتضامنا مع الشيخ محمد الصالح بن مراد وهو ما يؤكّد دور الحدّاد في المأزق الذي وضع فيه المفتين ومن ورائهم المؤسّسة الدينية ويفسّر إلى حدّ بعيد تشنّج الرّدود وعنفها، ولم تحل استفادة الحدّاد من الفتاوى وخدمتها لبرنامجة الاصلاحي دون اعتباره عاقا للزيتونة ومارقا عن أصولها ومتمرّدا على تقاليدها، فالاختلاف في الرأي مع شيوخه، دفع بعضهم إلى التّهجم على الحدّاد ومحاكمة نواياه.

ولم يحرص الحداد على التعليق على الفتاوى وكأنّ ما بها من تناقضات أو فوائد لصالح المرأة يغنيه عن ذلك، لكنّه لمّح إلى جوانب منها في خاتمته للقسم التّشريعي الذي لم يخف فيه نقده لسلطة الفقيه: "لكنه لسوء حظّ المسلمين ـ ولا أقول الإسلام ـ إنّ غالب علمائهم وفقهائهم لم يراعوا غرض الإسلام في التّدرج..([108]) ويضيف "ولكن أين فقهاؤنا والمتشرّعون منّا ليروا بأعينهم عامّة أحوال المسلمين اليوم وما عسى أن يلزم إصلاحه في التّشريع والقضاء"([109]) فالمرأة كما بيّن الحدّاد لم تختلف عند الفقهاء عن درجة العبيد في عدّة أحكام كمسألة اشتراط الحرية والذكورة في الوليّ العاقد للزّواج...([110]) وقد قيّدتها" الأحكام الجائرة" فنابها الرّجال" في إدارة أملاكها واستثمارها أموالها" و"جعل حقّ الولاية عليها في الزواج المعمول به اليوم عندنا سبيلا إلى التحكّم بمستقبلها طبق مصلحة الأولياء وأغراضهم..."([111])

---

[108] – امرأتنا ص 111.

[109] – نفس المصدر ص 110.

[110] – نفس المصدر ص 111.

[111] – نفس المصدر ص 113.

وإذ يتوجّه الحدّاد بالشكر إلى كلّ الشّيوخ الذين أمدّوه بالإجابة في الموضوع في خاتمة القسم التّشريعي فإنّه لا يتردّد في الدّعوة إلى قراءة جديدة "لمقام المرأة في الإسلام والفقه والقضاء الشرعي"(112) على ضوء "تفهّم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها" أي بالتأمل في مقاصد الشريعة ومواكبة" حاجات العصر" و"المجتمع الحاضر" فالقول "بانتهاء أمد الاجتهاد" يعنى العقم والموت إذ لا سبيل إلى إصلاح وضعية المرأة إن لم تبدأ عملية الإصلاح من سدّ الفجوة بين النصّ والواقع، وبتحرير المرأة من سلطة الفقيه وما قيّدها به من "أحكام جائرة".

112 - نفس المصدر ص 112.

ملحق:

آراء لعلمائنا في المرأة والزواج
أسئلة وأجوبة

حبا في أخذ آراء علمائنا اليوم في الفقه والقضاء، رأينا أن نضع أسئلة عن مقام المرأة والزواج في الاسلام ورغبنا الجواب عليها منهم حتى نعرف موقفنا وأين نحن من الإصلاح الذي يلزم إجراءه في القضاء لفائدة العدالة ونهوض المرأة. وهذا نص الأسئلة:

1- هل للمرأة حق اختيار الزوج وهل لوليّها ذلك ولمن تكون الكلمة الأخيرة؟

2- هل ظهور العيب الموجب للفسخ في أحد الزوجين بعد البناء يعتبر مصيبة نزلت بالآخر لا مناص منها؟

3- هل الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزوجية تعطي حق الخيار للمرأة في الطلاق أو أنه ممتنع ما بقى الانفاق وهل المفقود وغيره في ذلك سواء؟

4- هل يمضي الطلاق بمجرد التلفظ به الناشئ عن حدَة غضب أو تعليق أو أنَ المعتبر في ذلك تحقق استحالة العشرة بين الزوجين؟

5- هل للمرأة ضمان فيما أعطى الرجل من حق الطلاق. وهل هذا الحق بيد الرجل يوقعه على المرأة متى شاء وبلا حد؟

6- هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها في الروح والأخلاق والرغبات بما ينفي طيب العشرة بينهما فتطلب بموجب ذلك.

7- هل للمرأة أن تلاعن كالرجل في رؤية الزنى أو أن ذلك من خصائصه وإذا كان كذلك فعلى أي نظر بني هذا الامتياز؟

8- هل يجوز أن يضمر الرجل نية الطلاق في نفسه عند عقد النكاح فيصح ذلك ويتم النكاح؟

9- هل المرأة في البيت رفيق مساو للرجل يعملان باشتراك في الرأي والتنفيذ أو أنها قاصر تحت رعايته كأداة لتنفيذ اوامره وهل ان امتنعت من هذا تجبر عليه أو ماذا يكون؟

10- ماهو مقدار الحرية التي تتصرف بها المرأة في مالها في تجارة أو غيرها متى كانت رشيدة وهل للزوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبري؟

11- ماهو اعتبار المرأة بوجه أعم وهل من قائل بتقديمها في إمامة الصلاة وفي القضاء وغير ذلك من شؤون خارجة عن دائرة البيت؟

12- ما الذي يجب ستره من بدنها عن الانظار صونا للأخلاق؟([113]).

---

113 - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر ص5/1989 ص 78.

الفصل الرابع

المرأة التونسية في مدوّنة فرنسيّة

لقد حظيت المرأة التونسية بعديد الدّراسات التي اعتنت بحضورها الاجتماعي ومدى نضالها من أجل منزلة أفضل، وبمشاركتها الرّجل مغامرة الحياة السّياسية. وكاد المحور المصطلح عليه "بقضيّة المرأة" لا يغيب عن درس أو تأليف له علاقة بالمباحث الاجتماعية، حتى قاربت المرأة ان تصبح قضيّة....

لكن عديد المنشغلين بالموضوع طرقوا سبيل المدوّنة التونسية أو العربية عموما يتدارسون ما بها من وجهات نظر وعلى ضوئها يؤسّسون بعض الاستنتاجات، الأمر الذي جعل رسالة أحمد بن أبي الضياف (1804- 1874) في المرأة([1]) أو كتاب الطّاهر الحدّاد([2]) (1899-1935) يحتلاّن موقع الصّدارة في اكثر من دراسة...

وبحكم اختلاف وجهات النظر وتعدّد زوايا طرق نفس الموضوع لاحظنا اهتمام الفرنسيين بدورهم بالمرأة التونسية، سواء في فقرات وصفيّة ضمن كتب بعض الرّحالة([3]) أو ضمن انكبابهم على دراسة

---

[1] – أحمد بن أبي الضياف: رسالة أحمد بن أبي الضياف في المرأة، تحقيق منصف الشنوفي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 5 سنة 1968، ص49-109.

[2] – الطّاهر الحدّاد: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، الدّار التونسية للنشر، ط2، تونس 1972.

[3] – انظر على سبيل المثال: Nicolas Beranger: La Régence de Tunis à la fin du XVIIème S.Ed. l'Harmattan 1993.

المجتمع التونسي والجوس في أعماقه وتقريب خصائصه إلى الفرنسي: الحامي. المستعمر...

والمتأمّل في مدوّنة إحدى المجلاّت الفرنسيّة الصّادرة بتونس([4]) يبدو له الحضور البارز للمرأة التّونسيّة سواء عند تحليل مقوّمات المجتمع ودراسة تقاليده أو في مقالات مفردة تبحث في مدى تأثير التطور الذي شهدته تونس في حياة المرأة.

إنّ ما كتب عن المرأة في مجلّة "إبلا" في مرحلة ما بين 1937 و1957 وهي حدود دراستنا زمنيا، يوفّر للدّارس مادّة وثائقية تعبّر عن وجهة نظر جيل من الباحثين الفرنسيين المقيمين بتونس حذقوا العربية الفصحى وأدرك بعضهم أسرار اللّهجة التونسية وعاشوا مشاغل المجتمع عن كثب وأدركوا قضاياه الجوهرية، وتشكّلت في أذهانهم صورة خاصة عن المرأة التونسية تجلّت في أعمالهم المنشورة بهذه المجلّة في اللحظة التّاريخية المشار إليها آنفا، ذلك أنّ غزارة المادة من جهة وتجاوز المجلّة لموضوع المرأة والالتفات إلى الاختيارات الاجتماعية الكبرى بدأ من مطلع الخمسينات من جهة أخرى وما رافق الاستقلال من مشاغل جعلنا نقف عند حدود سنة 1957.

والجدير بالذّكر في هذا السّياق، أنّ ما انتهى إليه أصحاب المجلّة من أحكام ومواقف يظلّ ذاتيّا تحكمه رؤية من الخارج للمجتمع التّونسي عموما، فمهما حاول الفرنسيّ فهم دواخل المجتمع تجده يستوعب الظّواهر ويفسّرها بمنطقه الغربي وبتراكمات ثقافته ومؤثرات حضارته، بل إنّ ما

---

[4] - مجلّة IBLA هي: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes صدر العدد 1 منها بتاريخ أفريل 1937 ويتواصل صدورها مرّتين في السنة إلى الآن.
انظر الحمّامي عبد الرزاق: المجتمع التونسي من خلال مجلّة "إبلا"، منشورات "إبلا" سبتمبر 1998.

يصدر عنه من آراء وانطباعات يأتي مشوبا بروح الحضارة الغربيّة، فلا يكون موقفه عاكسا للواقع فقط بل منتجا لواقع آخر مختلف... وقد أفضت القراءة المعمّقة للمجلّة إلى ضبط محورين أساسيين اندرج ضمنه موضوع المرأة بوضوح، هما محور العادات والتّقاليد ومحور التطوّر، وبروز هذين المحورين يدلّ في المسكوت عنه على تشبّع دراسات المجلّة ومقالاتها بأنّ المجتمع التّونسي ـ لا المرأة فقط ـ انتقل من طور سكوني يخضع فيه إلى التّقاليد. إلى طور مطبوع بالحيويّة تاقت فيه النّفوس إلى التطوّر والتقدّم، وهو ما جعل طبيعة المقالات ذاتها تتجاوز المستوى الوصفي الاقرب إلى انطباعات السياح في بدايتها إلى التعمّق في مرحلة ثانية في شواغل المجتمع الجوهرية:

I ـ المرأة التونسية وإرث التّقاليد:

يذهب الأب أندري دومرسان (1901-1993) مؤسّس مجلّة "إبلا" في افتتاحيّة عدده الأوّل إلى أنّ، هدف المجلّة هو ملاحظة الوسط التّونسي مباشرة، الوسط الذي تشدّنا إليه علاقات صداقة (...) وذلك بجمع وثائق مضبوطة وحقيقية تكون صورة للوسط المسلم كما نراه نحن وكما يراه التونسيون الذين يعيشونه مع تأكيد الاهتمام بالأسرة فهي عالم زاخر..."([5])

لم يكن نقل الواقع المتعلّق بالمرأة بريئا تماما من عنصر الدّهشة والتعجّب خاصّة في مقالات العدد الأوّل من المجلّة، ولعلّه أمر طبيعي، فعقليّة الفرنسي اصطدمت بتقاليد مخالفة لما عهده ويحتاج إلى زمن للاستئناس بها والتّعوّد عليها، هذا ولم يكن من بين أصحاب المقالات المذكورة مختصّ في علم الاجتماع حتّى يغوص إلى أعماق القوانين المتحكّمة في المجتمع ومختلف وسائل تعبيره، وانماط سلوكه ودور العرف

---

[5] - العدد 1 ـ افريل 1937 ، ص3.

والتَقليد فيه. لذلك غلبت ظاهرة الوصف مع نزوع نسبيّ إلى التَأويل والتفسير من وجهة نظر الواصفين غالبا.

فمما أثار الانتباه اعتماد المرأة وصفات طبيّة "لا يرقى إلى نجاعتها شكّ" وقد أقرّها العرف واندرجت ضمن التَقاليد، بل هي الملجأ عند الاحتياج إليها قبل التَفكير في الطَبيب، ومن هذه الوصفات نذكر "كتابة صحن عند المؤدَب "أو" تعليق الثَوم والبيضة الفارغة والفحم والفلفل الأحمر على سرير النَفساء لطرد العين واتّقاء الحسد"[6]. وإذا كانت "كتابة الصّحن" على صلة بالمقدّس وبفكرة التّداوي بالقرآن واعتماد الرّقيا ببعض آياته[7] وهي ظاهرة متوارثة في المجتمع الاسلامي فإنّ ظاهرة تعليق التّمائم ومبطلات الحسد ظاهرة إنسانية عامّة عرفتها كلّ الشعوب باختلاف الوسائل والاستعمالات والمثال المذكور أعلاه اختار عناصر طبيعيّة تشترك في الحدّة (الثّوم، الفلفل الأحمر) أو تعبّر عن السّواد (الفحم) وما يثيره من تشاؤم فضلا عن علاقة الحسد والحقد بهذا اللّون، أمّا البيضة الفارغة فقد تكون دليلا على الخواء فيذهب أثر عين الحاسد على المحسود ويستقر في تجويف البيضة فيظلّ سجينا ويسلم المستهدف.

أمّا السّؤال عن سبب توجّه الحسد إلى النّفساء بالذّات فقد يجد إجابته في ظلّ مواضعات مجتمع سليل نظام قبليّ تعتبر ولادة المرأة فيه وجها من وجوه الاعتزاز والدّعم للرّصيد البشري للقبيلة خاصّة إذا كان المولود ذكرا، إلى جانب ما يرمز إليه من فحولة الوالد وتكامل رجولته وما تتبنّاه المجموعة من قيم التّفاخر، بالأموال والأولاد.

---

[6] - العدد 1 - افريل 1937، ص 52 Quelques "recettes" pratiques de médecine

[7] - انظر على سبيل المثال: النووي: الأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار، باب ما يعوذ به الصبيان وغيرهم وكتاب اذكار المرض والموت وما يتعلّق بهما. دار المعرفة بيروت د.ت ص 121، 122.

وقد كان للتداخل بين بعض القيَم الموروثة وجوانب طقوسيَة دينيَة أثره في تصوّر إحدى الدّراسات للموضوع، من ذلك أنّه وقع الخلط بين الدّين والممارسات الشعبية عند وصف المعتقدات والتقاليد النسائية ذات الجذور الأسطورية أو الوثنية كظاهرة "بوسعديّة" أو زيارات الأولياء وذبح الدّيوك... فقد أدرجت جميعا تحت عنوان كبير **Religion**، دين وهي بعيدة عنه كما نعلم([8]) ونفس هذا الخلط يتجلّى في ما تصفه المجلّة من ردود فعل المجتمع عند ولادة الأنثى أو التوأم في ثلاثينات هذا القرن "فولادة توأم رحمة، تؤكّد مصير الأمّ إلى الجنّة" أما إذا بلغ عدد المواليد ثلاثة فذلك "حرام في اعتقاد البعض وعلى الرّجل طرد المرأة"([9]).

لقد كان للتقاليد الموروثة أثر في نحت شخصيّة المرأة التونسية يسري أثرها إلى الأبناء ويؤثّر في تربيتهم ولم تسلم هذه الظّاهرة من نقد الفرنسيين لها وإن كان خفيفا، كيف لا وهي تكرّس في أذهان الأطفال مسألة الجنّ والملائكة ؟ "بل إنّ الأمّ تؤمن بأنّ البوم (أم الصّبيان) تقتل الأطفال لذلك تراها تجمع ملابس الرّضيع المغسولة قبل العصر خشية اقتراب "أمّ الصبيان" منها ليلا فيختنق الرّضيع عند ارتدائها ويموت" ومثل هذا الموقف شبيه بالتّطيّر وطائر الشّؤم أو طائر البين ذائع الصّيت في الجاهليّة وقد تصدّى له الاسلام. كما ساهم التّعليم في ابطال تأثير هذه الخرافة وزوالها من معتقدات نساء تونس منذ أن عرفت الفتاة طريقها إلى المدرسة.

إنّ ظاهرة الجنّ استأثرت باهتمام بعض دراسات المجلّة للمجتمع إذا احتلّت حيّزا هامّا من تفكير التونسيات واستبدّت بخيالهن. ففي حالة مرض

---

8 - العدد 2 ـ جويلية 1937، ص36 Une soeur Blanche; Croyances et coutumes feminines à propos de la première enfance.

9 - نفس العدد ص37.

الصبيّ بالحصبة مثلا تقبل التّونسيّة على علاجها بواسطة اللّون الأحمر! ذلك أنّ المرأة تعتقد أنّ هذا النّوع من المرض بتأثير من الجان وهم يفضّلون اللّون الأحمر، فتلبس المصاب ملابس بهذا اللّون "وتعدّ آنية للفواكه القصد منها إطعام الجان فينصرفون دون إزعاج المريض أو إخافته وبعد شفاء المريض توزّع الفاكهة على تلاميذ الكتّاب ويُحتفظ بنصيب منها على رُفّ بالبيت ليتناوله الجنّ المقيم بالمحلّ"([10]) وجميع هذه المعلومات وما أحاط بها من تفسير نقلتها صاحبة الدّراسة مباشرة عن تونسيّات.

ومن النّصوص ذات القيمة الوثائقيّة الدّالة على طبيعة تفكير التونسية وخضوع ذهنها إلى أسر التّقاليد والخرافة دراسة مطوّلة في موضوع الجنّ([11])، ولا شكّ في أنّ هذه المعتقدات وليدة تراكمات تعود جذورها في الأغلب إلى العصور الوثنيّة. فالتونسية تتصوّر أنّ أهمّ مواقع إقامة الجنّ هي: "الأماكن الخالية والآبار والعيون والمواقع الأثريّة والدّيار المهجورة" أمّا في المدينة فالجنّ يقيم "بالزّوايا المظلمة والانهج الضيّقة وبيوت الخلاء والمجاري ومداخل الحمامات ويختارون النوم في عتبات الأبواب". ويستأثر موضوع "العبيّثة" بنصيب وافر من الاهتمام، وخلاصته أنّ المكان الذي يُقتل فيه انسان أو ينتحر ينبع من رقعة الدمّ فيه جنّ يتولّى قتل من يعترض سبيله كما تعتقد التونسيات، والحال أنّ هذه الفكرة على صلة وثيقة بمسألة الهامة التي تحلق على قبر القتيل كما صوّرها مخيال العرب في الجاهلية، بل إنّ تصوّرات التونسية "للعبيّثة" كما تعرضها الدّراسة لا تخلو من عجائبية فقد تشكل في هيئة كرة من نار أو في هيئة قطّ أسود وحيد الرّجل. وعندما تأخذ شكل إنسان تكون لها أرجل حصان أو

---

[10] – نفس العدد ص 60.

[11] – العدد 1 – جانفي 1938، ص 56. S.R.S.B.B.: Croyances et coutumes féminines au sujet des "Djinn".

حمار" ونصادف نفس هذه الصورة في تراث شعوب أخرى بل هي من نفس فصيلة المعراج أو "أبو الهول" الفرعوني أو "القنطورس" وهو نصف رجل ونصف حصان. بل إنّ "الاسطورة" تمثّل تاريخا مقدّسا "كما يرى مرسيا إلياد([12]) ومن هنا يستمد ذلك التّداخل بين الدّين والأسطورة مبرّراته فإذا المواسم والأعياد الدّينية فرصة للتّصالح مع أشهر جنّ بتونس من وجهة نظر المرأة وهو "بابا جاطور"، ساكن بيوت الرّاحة فتعلّق له قارورتا خمر" بمحلّ سكناه!؟

في حين أنّ "الغربي" نسبة إلى المغرب حسب اللّهجة التونسية "يهتمّ بخطوط كفّ الطفل فيختطفه ويعلّقه من رجليه فوق آنية كبيرة بها ماء، يقطر فيها من أنف الضحية سائل من السمّ يختلط بالماء، فيحوّله الجن إلى ذهب وفضّة، لذلك تمنع الأمهات ابناءهن من قبول أي شيء من شخص أجنبي ويصررن على أن يسيروا في الشّارع ويدهم مقبوضة". ولا شكّ في أنّ هذه التّوصيات على علاقة بوظيفة تربوية معقّدة في مجتمع يمكنه أن يفقد أحد أطفاله اختطافا أو يتعرّض فيه الطّفل إلى تغرير واغتصاب وقد كان عدد المغاربة المشتغلين بالحراسة كثيرا بتونس ويعيش أغلبهم أعزبا، وقد يلجأ بعهضم إلى اغتصاب الأطفال ومن هنا نشأت العلاقة في نظرنا بين "الجنّ الغربي" وشخصية الحارس المغربي، فحتّى يقع اجتنابه تقنع الأمّ ابنها بخطورة "الغربي" على حياته. هذا إلى جانب اعتقاد البعض بوجود كنوز مدفونة في باطن الأرض وإمكانيّة الكشف عنها بتدخّل من "مغربي" عارف بالطّلاسم والسّحر يتولّى ذبح طفل لينفتح له الكنز، وقد كان اعتقادا سائدا في المجتمع التونسي.

---

[12] – مرسيا إلياد: رمزيّة الطّقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق. دار العربي 1987، ص90.

ويبلغ الأثر الخرافي في ذهن المرأة التونسية حدًا تنتظم فيه الجان تحت "حكم سلطان" يُعرف بتونس "بجمهروش"، بل إنّ فيهم من الجنسين" لكن عدد الإناث فيهم أكبر" ولسنا ندري من قام بالاحصاء! ولعلّ هذا التضخيم الكمّي يشبع طموح المرأة إلى التفوّق على الرّجل أو إلى مزيد تكريس العلاقة السلمية مع الجان.

وبالنّظر إلى أباب تسلّط الجان على الإنسان ندرك جانبا من نمط التفكير السائد عند المرأة التونسية في وقت ما وخضوعه إلى بنية سطحية هشّة، فيمكن حسب المعتقدات أن يصبح الانسان أسير الجنّ "إذا عثر الانسان بالجنّ في الشّارع!؟ أو في الحمّام!؟ أو إذا دلق ماءً في مكان يسكنه الجنّ أو ألقى باللّحم أرضا دون البسملة" إلخ... لكنّ من أطرف أسباب تسلّط الجنّ كما تعرضها الدراسة مسألة الحبّ" فالجنيّ الذّكر يستحوذ على قلب المرأة"! لكن ألا يكون ذلك مبرّرا أحيانا للحمل وتفسير بعض المغامرات الجنسية المحرّمة؟([13]) فيشاع إنّها حامل من الجنّ.

إنّ المسكون بجنيّ يُعدّ مريضا بل مجنونا في عرف المجتمع "عليه إقامة" نبيته إسطمبالي" كلّ سنة أو الرّقص إلى حدّ فقدان الوعي بمقام الوليّ المختصّ بذلك الجنّ، فمن كان مسكونا "بأولاد الأحمر" مثلا يذهب إلى سيدي عبد الله فيرقص ويذبح ديكا أحمر([14]).

وفي مقابل ذلك كانت للتّونسيات تقاليد ووسائل للمحافظة على علاقات طيّبة مع الجنّ، فتخصّص بالبيت "حجرة أو خزانة حائطية (طاقة)

---

[13] – تنقل المصادر التاريخية عن عرب الجاهلية فكرة زواج الجنّ بالإنس والإنس بالجنّ، انظر مثلا: جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، دار النهضة بغداد، 1980. VI: 710.

[14] – العدد 1 - جانفي 1938 ص 61، ومقام هذا الولي على ربوة الملاسين من ناحية كليّة الآداب والعلوم الاجتماعية 9 أفريل تونس.

تعرف ببيت الصّالحين بها أعلام (صناجق) وعرائس ولعب وأطباق صغيرة وطاولة وكراس صغيرة الحجم. وكلما تمّ اقتناء شيء جديد لأحد أفراد العائلة يقتني مثله وفي شكل مصغر لاخيه الجنيّ إذ يسود الاعتقاد أنّ كلّ فرد من أفراد العائلة له شقيقه في عالم الجنّ "ولهذه الفكرة جذورها في التّراث أيضا ورسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد من أدلّة ذلك. أمّا كبار السن فتوضع لهم ملابس تناسبهم ببيت الصّالحين" يلبسها المجنون عند الرّقص. وطقوس الرّقص هذه وطرد الأرواح الشّريرة من الجسم عرفتها كلّ الحضارات تقريبا فهي ليست خاصة بمجتمع دون آخر.

وتخترق مواضعات المجتمع الرّجالي كما هي ممارسة في الواقع علاقة الانس بالجنّ فتعتبر مسألة الزواج بين الانس والجنّ "متواترة فللرّجل بحكم تمتّعه برخصة تعدّد الزوجات، أنّ يتزوّج إلى جانب الإنسيّة جنيّة، في حين أنّ المرأة لا حقّ لها في غير زوج، ولذلك فإنّ العوانس - وعددهن مرتفع - هنّ في عداد المتزوجات بالجنّ بل لهنّ أبناء لا يرون لأنهم تابعون لآبائهم ولا يحق لاحد أن ينام بحجرة عانس لأنها زوجة جنّي" ([15]). فهل خضع عدد ارتفاع العوانس إلى إحصاء أم هي مجرّد ملاحظة توصّلت إليها صاحبة الدراسة انطلاقا من ظاهرة بيّنة في المجتمع؟ لكنّ المسكوت عنه في زواج الإنس بالجنّ يدلّ على صرامة القوانين الفقهية ومنع الشريعة تعدّد الأزواج على عكس تعدد الزوجات. ويشير أيضا إلى شدّة الحذر من علاقات جنسية محرّمة قد تحدث عند نوم أحدهم بحجرة العانس.

وإذا كان لظاهرة الجنّ هذا الحضور الطّاغي في ذهن المرأة التونسية فإنّ تقاليد أخرى ذات جذور تاريخية أو دينية لها موقعها وتتخذ

---

15 - نفس المصدر والصفحة، ص 63.

شكلا من القداسة ففي "عاشوراء" على حدّ وصف راهبة مسيحيّة([16])، تحزن المرأة شهرا كاملا فتمتنع عن التّجميل والخضاب بالحنّاء، وتكفّ عن الخياطة في أيام 9 و10 و11 من الشّهر "وإن تجرّأت وخاطت فإنّها تظلّ ترتعش كامل السنّة" وغير خفيّ في هذا السّياق أثر المعتقدات الشّيعية وما أمكن للخيال أن ينسج من أساطير حول مقتل الحسين بكربلاء([17]) وضرورة الحزن والبكاء كلّما حلّ موعد عاشوراء.

إنّ التقاليد السّائدة في حياة المرأة التونسية تلقّتها بالوراثة وسهرت على نقلها إلى أبنائها بكلّ أمانة ووثوقيّة وقد انتبه "دومرسان" إلى "أنّ أكثر سلبيّات تربية الأطفال ناتجة عن أمية الأمّ وجهلها وخضوعها للخرافة، فينشأ الشّاب تبعا لذلك متشبّعا بأخطاء تمنعه من الابداع كيف لا وهو يُعدّ إلى حدود السّابعة من عمره "ملاكا" فيعتاد على قلّة الاعتماد على نفسه ويعجز عن الابداع"([18]). ثمّ إنّ الأمّ تجتهد في نحت شخصيّة ابنتها على نمط من السّلوك السّكوني يتداخل فيه العرف والتّقليد بما هو أخلاقي أوديني، فتثقّفها ثقافة منزلية غزيرة بدء بالخرافات المألوفة (الجنّ، الأمثال ورموزها...) وانتهاء إلى ضرورة الخضوع "للمكتوب" لأنّ الهدف الأسمى هو بلوغ حياة زوجية متوازنة "فطاعة الزّوج المنتظر واجبة ولا يفتأ الأب يكرّر أنّ البنات خلقن للبقاء بالبيت. والبنت التي تذهب إلى المدرسة وتتعلّم الفرنسية تسيء السّلوك فتكتب رسائل غرامية وتصبح "صانعة" (راقصة) وهذه الأفكار التي ينلقها "دومرسمان" من الواقع كانت منتشرة في المجتمع التونسي وحرمت جيلا من النّساء فضل العلم والمعرفة "فالمدرسة تعلّمها

---

[16] – العدد3، اكتوبر 1937 ص 58. Une soeur franciscaine M.M.

[17] – انظر لهذا الغرض كتاب محمّد عزيزة، الاسلام والمسرح. ترجمة رفيق الصبان، منشورات عيون، الدار البيضاء 1988.

[18] – العدد 3، أكتوبر 1937، ص33.

التَبرّج والتَجميل"! لكن تغيّرات عميقة طرأت على البنـي التَقليديـة للمجتمـع بدّلت مثل هذه المواقف جذريًا. ان حرص الأمّ على فرض تربية شديدة المحافظة يستمدّ مشروعيّته من القيـم الاجتماعيـة السّائدة والخاضعـة لسلسلة من التقاليد ذات صبغة تقديسية أحيانا، وما أكثر المحذورات والممنوعات في قائمة الأم التربوية فهي على سبيل المثال لا الحصر: "توجيه الشتم إلى الغير أو سبّ الدين أو السّرقة أو رفع الصوت، فضلا عن الصّراخ في الشّارع أو دوس جريدة" إذ هي مقدّسة لأنّ حروفها عربيّة "وليس للبنت أن تُسقط كتابا من يدها فقد يكون فيه اسم الله، ولابدّ لها من رفع قطعة الخبز من الأرض، ويمنع عنها الخروج بلا خمار أو مجرّد السّير حذو رجل أو كشف خصلة من شعرها أو التّزين أو الصّعود إلى سطح المنزل"، وكلّ هذه المحدّدات التربوية صادرة عن بيئة محافظة وجميعها على علاقة بالمقدّس وبالجنس وحتى بالهندسة المعمارية وكيفية التعامل مع المكان، فتكون محدّدات تجذّر الفتاة في واقعها بكلّ طقوسه ومقاييسه وقيمه بل إنّ "شرف البنت" كما تحدّده الأم يتمثّل في أن لا يراها أحد: غير أنّ التطوّر الذي سيشمل المجتمع يجعل بعض الفتيات يتحصّلن على "الشهادة" وهو ما غيّر تصورّات المتعلّمة "فإذا بها أصبحت تنقد أمّها وكامل جيلها" بل من الأمّهات من أصبحت بدورها تفاخر بأنّ ابنتها ممّن يقال عنها بتونس "بنت المكتب".

وإذا كان للتّقاليد أثرها في تربية الفتاة وإعدادها للحياة الزوجية فإنّ من الدراسات ما اهتمّ بتأثير التّقاليد في علاقة المرأة بزوجها فحتى "تحقّق بعض الاطمئنان على مستقبلها لابدّ لها من انجاب اكثر ما يمكن من الأولاد" لأنّها تعتقد أنّ "أمتن وثاق تشدّ به الزّوج إليها هو الابناء وهي تعلم ان حياتها الزوجية يمكن ان تتحطم بمجرّد كلمة منه". وفي ظلّ هذا الخوف المستبدّ بها "لا تسعى إلى تنمية ثروة زوجها حتى لا يفكّر في

الزّواج من ثانية" وتلتزم بضرب من الطّاعة والخضوع الدّائم. فإذا صادف وخرجت معه فإنّها "تسير أمامه ولا تكلّمه في الشّارع إذ من قلّة الحياء أن تسير بجانب زوجها أو تكلّمه بل يجابه بعض المتطوّرين بالحوقلة إن سمح لزوجته بالسّير إلى جانبه أو بادلها الكلام في الطّريق العام".

إنّ سلطة التّقاليد تهيمن على كلّ عناصر المجتمع في كلّ زمان وفي كلّ مكان فللشارع حرمته وآدابه في هذا المجتمع السّكوني، لذلك فإنّ المرأة لا تذهب "إلى السّنما أو الجامع أو أضرحة الأولياء باستثناء زيارة مقام السيدة المنوبية مرّة في السّنة"، ولشدّة وطأة التّقاليد وتجذر العرف في حياة المرأة والمجتمع جملة فإنّ بعض العبادات لم تصمد في وجه التقاليد اذ لاحظ "دومرسمان" تلكؤ المرأة في القيام بواجباتها الدينية كالصّلاة وهي تتعلّل بأنّ الصّلاة للعجائز وهي ما تزال شابّة ولا قدرة لزوجها عليها لاقناعها "وللنساء التونسيّات طريقتهن الخاصّة في فهم الدّين ويصعب على أيّ كان اقناعهن بعكس ما يذهبن إليه"([19]).

II - المرأة التّونسية والتّطوّر:

كان موضوع تطوّر المجتمع التّونسي وتقدّمه من المواضيع التي شدّت انتباه أصحاب الدراسات والمقالات بمجلّة "إبلا" وضمن هذا الإطار العام تطرّقت بعض الأقلام للخوض في علاقة المرأة بالتطوّر سواء ضمن العائلة أو منفردة وتميّزت في هذا السياق كتابات الأب "دومرسمان" خاصّة ذلك أنّه يعتبر "أنّ مشكلة تطوّر المرأة هي أكبر مشكل اجتماعي بتونس"([20]).

---

[19] - نفس العدد ص 9.

[20] - A.Demeerseman, L'évolution féminine Tunisienne: Les problèmes, IBLA n°39, 3ème Trim., 1947.

إنّ عوامل عديدة ساهمت في تطوّر المرأة التّونسيّة يكتفي دومرسان بذكر أهمّها "كالمدرسة واتّساع العلاقات الاجتماعية وانتشار السّنما والمسرح ومدى مساهمته في التصوّر الجديد للحياة، إلى جانب المطالعة بالفرنسية خاصّة، فالكتاب وصل الفتاة عن طريق الأخ أو ابناء العمّ أو الصّديقات"([21]). وجملة هذه العوامل كانت عن طريق "الحماية" بل كانت وجها إيجابيا لها إن جاز القول "فدومرسمان" سواء في هذا السّياق أو في غيره يجتهد في التّعريف بالوجه الحقيقي لفرنسا وحضارتها الغربية، ويدافع مثلا عن العائلة الفرنسية الأصيلة "فالعائلة الفرنسية ما تزال أمرا مجهولا عند التونسيين والقياس على المجلاّت أو الدّعاية ليس صحيحا"([22]) في نظره. ولعلّه من الطّرافة بمكان اعتبار "دومرسمان" كتاب الطّاهر الحدّاد "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع" عاملا جوهريّا في تطوّر المرأة التونسية، بل لعلّه البداية الفعليّة لتاريخ نهضتها.

وإلى جانب هذه العوامل الدّاخليّة فإنّ تأثير مصر وتطوّر المرأة بها كان له دوره "من خلال الأفلام والمسرحيات المصرية المعروضة بتونس"، وقد استوعبت النّخبة بتونس خلاصة الاصلاحات المتعلّقة بالمرأة وخاصة منها ما أصدره قاسم أمين في مؤلفيه([23]).

إنّ موضوع تطوّر المرأة التونسية يتنزّل بعمق في جوهر الصّراع بين تيّارين اخترقا المجتمع التونسي: تيّار التّقليد وتيّار التّجديد ويعبّر كلّ منهما عن تصوّر خاصّ للحياة يبرز المواجهة بين نمطي تفكير يدلّ كلّ منها على سلوك معيّن. وقد كان تعليم المرأة مثلا مثارا للنقاش والجدل بين

---

[21] – العدد 2 ـ أفريل 1938، ص 11 و12.

[22] – نفس العدد ص33.

[23] – قاسم أمين، تحرير المرأة والمرأة الجديدة ضمن الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمّد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، بيروت 1976.

طرفي النزاع مما جعل "دومرسمان" يقدّم وجهة نظر وصفيّة مدعومة بالاحصاء، فبعد أن كانت البنت لا تتعلّم غير شؤون البيت والخياطة وشيئا من القراءة في العائلات الغنية أصبحت تؤمّ المدارس وبلغ عددهن "حوالي 5.511 سنة 1935 ولعلّ العدد بلغ 6000 سنة 1938 في حين كان لا يتجاوز 65 سنة 1905 في أوّل احصاء"([24]) ثمّ إنّ العائلات البورجوازية الميسورة شجّعت البنت على الاقبال على تعلّم اللّغة الفرنسية "وهو مظهر من مظاهر التطوّر، ممّا - جعل الزّوج فخورا اذ تساهم المرأة داخل البيت في الحوار بين زوجها ومدعويّه من الفرنسيين، لكن تعلّم الفرنسية كان على حساب العربية "وهو ما يعدّه دومرسمان محيّرا([25]).

أمّا البورجوازية التّقليدية فقد ظلّت محترزة من تعليم البنات "إذ أنّ موقع البنت الطبيعي هو الدّار فضلا عن الخلط بين التعليم والتّطوّر فالمتعلّمة قد تطالب بالسّفور أو تستغلّ معرفتها اللغة الفرنسية وجهل عائلتها بها في تبادل الرسائل مع الغرباء، لذلك يفضّل هذا الشقّ نمط المرأة التونسية الحضرية التّقليدية لما في ذلك من ضمانات لعلّ أهمّها حسن التّصرّف وقلّة الانفاق والنجاح في تربية الأبناء على النّحو المألوف"([26]).

لقد تردّدت مواقف الرّجال بتونس من مسألة تطوّر المرأة وتوزّعت بين الاحتراز والرّفض والموافقة وقد أجمعت الصّحافة على حدّ ما لاحظه "دومرسان" على ضرورة تعليم البنت استنادا إلى الحديث: "طلب العلم فريضة على كلّ مسلم وكل مسلمة"([27]) لكن هذا الاجماع لم يخف تذرّع

---

[24] - IBLA, N°2, Avril 193, p.1-40.

[25] - العدد نفسه، ص12.

[26] - العدد نفسه، ص34.

[27] - العدد نفسه، ص 28.

التقليديين بالدين في كل مناسبة فتجد "البلدية" المحافظين يرفضون كل تحديث لأنه صادر في نظرهم عن الغرب ويتوجسون خيفة حتى مما يصدر عن مصر، لكن تمسك المصريين بالاسلام وتفوق ثقافتهم جعلهم يرضخون لمسيرة التطور على الطريقة المصرية. فقد كان خوفهم شديدا من المرأة اذا تعلمت ويرفضون تمدنها مطلقا"([28])غير ان تيار أنصار التطور أصحاب الثقافة الغربية و"دومرسمان" يعني الثقافة الفرنسية بالتحديد ومعهم أصحاب الثقافة العربية "نادوا برقي المرأة وتطورها وكذلك بمساهمتها المشروعة في الحياة سواء بالتعليم أو بالعمل"([29]).

ولم يكتف "دومرسمان" بملاحظة طرفي الصراع وتحليل وجهة نظر كل طرف وإنما تدخل مقترحا التصالح والتعايش بينهما لأن ضروريات الحياة الاقتصادية والاجتماعية تفرض ذلك، إلا" أنه ينتهي بعد تفحص الوسط التونسي في تعامله مع مسألة تطور المرأة إلى أن "المرأة المسلمة لم تحقق تطورها إلى الآن، فهي لا فرنسية ولا تونسية ولا مسيحية ولا مسلمة وإنما هي مترددة، تحتقر وسطها وتعرضه إلى أزمة شك حادة. جعلت سهام النقد تتجه إلى المدرسة الفرنسية التي لا تقدم في دروسها حجما طبيعيا للعربية والاسلام أي انها لا تقدم تعليما يحترم "الشخصية التونسية"([30]) وهذا الشعار بالذات سيتخذ سلاحا أيام مقاومة الاستعمار بل سوف يصبح من مرتكزات السياسة بتونس بعد الاحتلال. ويعبر "دومرسمان" عن أمنيات التونسي في هذا السياق "فهو لا يتمنى مدرسة فتيات مسلمات وإنما مدرسة اسلامية للفتيات على غرار المدارس القرآنية للفتيان وقد صار الحذر كبيرا من تربية حديثة لا تقيم وزنا محترما للدين"

---

[28] – العدد نفسه، ص 29.

[29] – العدد نفسه ، ص 30.

[30] –العدد نفسه، ص32.

وبدل مقاطعة المدرسة وجعل الجهل مسيطرا اقترح "دومرسمان" أن يتواصل التعليم بهذه المدارس على أن تُدعم ثقافة الفتاة بدروس خاصة"([31]). ونلاحظ من جهتنا اهميّة العامل الديني في المحافظة على هويّة المجتمع التونسي أيام الاستعمار واتخاذه وجها من وجوه المقاومة كما ان اعادة النظر كليًا في برامج المدارس المذكورة كان متأكدا لأنّ ما اقترحه "دومرسمان" لم يتعدّ مستوى العلاج الجزئي والظرفي للمسألة.

إنّ تقابل تيارين ضمن المجتمع الواحد بشأن تطوّر المرأة لم يمنع من وحدة المواقف بينهما أحيانا. ففي نقد أصحاب التقليد ونقد انصار المعاصرة والتطوّر تجانس. اذ لاما المرأة كما بيّن "دومرسمان" لاقبالهم على المحاكاة والاسراف واستنساخ كلّ مظاهر الحضارة الاوروبية ونمط عيش اصحابها وموضاتهم. ولئن برّر "دومرسمان" "ذلك بتعطش المرأة التونسية للحريّة طيلة قرون طويلة"([32]) فإنّه لا يتجاوز الموضوعية عندما ينبّه إلى أنّ "المحاكاة تؤدّي إلى خطر التضحية بالمكاسب الذاتية، ولا بدّ من الاختيار الصائب لمظاهر الحضارة الوافدة دون التفريط في جوهر الحضارة الاصلية والمحافظة على امتيازاتها دون الانبهار بمظاهر سلبية من حضارة الغرب"([33]). ودعوة "دومرسمان" إلى ضرورة ترسيخ أصول العائلة التونسية في المجتمع دعوة ايجابية ولا تتنافى مع مواكبة التطوّر.

إنّ دور المرأة في ما تجوز تسميته بمعركة التطوّر كان حاسما فهي في نظر "دومرسمان" "أصل التطوّر العائلي في ما يتعلّق بالبنات وحتى الأبناء اذ تشجّعهم أسوة بالأجوار والأصدقاء على أن يكونوا ابناء عصرهم، وتعمل على اقناع الاب بأن نمط حياتها لا يناسب ابدا

---

[31] -العدد نفسه، ص 33.

[32] - العدد 2 - أفريل 1938، ص33.

[33] - نفس العدد وص.

ابناءها"([34]) ويبدو أنّ أغلب النّساء كما لاحظ يرغبن في هامش من الحرية والاقتداء بالتدرّج بالنّمط الأوروبي في الحياة أو على الأقل إقرار نمط عيش متطوّر، وقد انعكس هذا التيار من المطالبة على العائلة التونسية فنشأ داخلها ضرب من المعارضات والتململ "فلكلّ عائلة أزمتها تقريبا وكلّ عائلة بلغت درجة من التطوّر بحسب تطوّر الأب والابن الأكبر.

لذلك تختلف المواقف من التطوّر ووسائل علاج سلبيات المجتمع، ولم تعمد كلّ العائلات إلى نفس الأسلوب، بل من العائلات المتقدّمة شوطا في التطوّر من مازال أفرادها يتمسّك بصلابة ببعض التقاليد الخاصّة بالمرأة، ولذلك فإنّ المرأة التونسية تظلّ مدينة في تطوّرها لعائلتها وتطوُّرها خاضع إلى مقدار استيعاب عائلتها للأفكار العصرية سواء من قبل الأب أو الأمّ أو الأخ الأكبر([35]). ثمّ إنّها تكون بعد الزّواج متطوّرة أو العكس بحسب اندراج عائلة زوجها في نسق التطوّر، لأنّ نساء عائلة الزّوج يسعين في رأي "دومرسمان" ـ والواقع يؤكّد ذلك ـ إلى اخضاع الزوجة الجديدة إلى نمط عيشهن فتنسجم معه أو تخضع له مكرهة اذا كان معارضا لميولها، وقد ينفجر الصّراع بين الطّرفين ولا يسلم الزوج منه "فيؤول الأمر إلى الطّلاق، أو فرار الزّوج إلى بيت والديه([36]).

لقد تنوّعت مجالات التطوّر الذي بلغته المرأة وتعدّدت مظاهره فمنها ما استهدف السّلوك ونمط العيش ومنها ما طرأ على الأذهان وطبيعة التّفكير وأسلوبه فمسّ المفاهيم والقيم فضلا عمّا تعلّق بالمظهر والأذواق. ولقياس درجة التطوّر الذي بلغته المرأة التونسية في فترة الأربعينات من هذا القرن يستعرض "دومرسمان" لقطات مما يسمّيه "البلْديه" بالزّمن

---

[34] – العدد نفسه، ص 23.

[35] – العدد نفسه، ص 5.

[36] – العدد نفسه، ص 7.

السّعيد الذي مضى، أيام كانت تربية البنت تمنع الخروج من البيت حتى للدّراسة فيتولى "المؤدّب" الطّاعن في السنّ تعليم الصغيرات في العائلات الميسورة بعض آيات القرآن على أن تتكفّل "المعلّمة" بتلقينهم مبادئ الخياطة وتخصّص سائر الوقت للشؤون المنزلية. أمّا أبرز القيم التّربوية فتتمثّل في الحياء والتّحفظ الشديد إزاء الأقارب والأب والإخوة.

إنّ هذه الصّورة لم تعد تمثّل فتاة الأربعينات التي خرجت للدّراسة وتعلّمت الفرنسية واتخذت لنفسها مظهرا ملائما للتطور بعد أن كان أقصى ما تمدح به الام ابنتها أنها "تخاف من خيالها" أو من "اللّي خلقها ربّي ما عفست الشّارع"، فالإقبال على المدرسة لنيل "الشهادة" وربما البريفي Brevet أو الباكالوريا هو وليد اقتناع الأولياء بجدوى المدرسة بعد أن عرفوها وسعي الأمّهات لتتجاوز بناتهن نمط التجربة الفاشلة التي يعشنها بسبب الجهل والأميّة.

ولعلّ أهمّ المجالات التي شملها التطوّر في تقدير دومرسمان مسألة الحجاب. فبعد أن كانت المرأة قليلة الخروج من البيت، اصبحت تخرج أكثر مما مضى وتذهب إلى السّنما مع والدها وتحضر الأعراس "وهو ما يثير حفيظة العجائز، بل من الأولياء من يبدي اعتراضه على مثل هذا التطوّر ويرى فيه خطرا داهما ويلوم العلماء على تقصيرهم في التّصدي له"([37]).

وقد تناقضت المواقف بشأن الخمار في ظلّ مجتمع محافظ تتصارع فيه قوى التّقليد والتطوّر "فإذا الخمار شعار مقدّس عند بعض العائلات "البلْدية" ورمز للمرأة المسلمة ولا تنازل عنه البتة، بل هو قضيّة شرف، فالبنت الشّريفة هي التي لم يرها احد ولا يعرف وجهها انسان "ويكفي تعدّد أنواع الخمار لفهم هذا المنطق بحيث يوجد: "السفساري" و"العجار"

---

[37] – العدد نفسه، ص 16.

و"العصابة" ومنذ عشرين سنة تقريبا (أي منذ 1918) طرأت "اللّحفة المصري" و"الخامة"([38]).

وممّا يتّصل بموضوع الحجاب والسّفور مسألة الصور الفوتوغرافية وحساسيتها في المجتمع التونسي فقد أشار "دومرسمان" إلى أنه ليس للفتاة أن تتصوّر جماعيا وليس لوالدها أو أخيها ان يرى وجهها حتى في الصورة! ولعلّ المبالغة واضحة في هذا السّياق ولا يخلو تقدير "دومرسمان" من شطط، لأنّ خشية التّصوير مرتبطة باطّلاع الغريب على صورة الفتاة أو مشاهدة الخطيب وجه خطيبته قبل ليلة الزفاف، وليس الاحتراز من الأب أو الأخ قائما.

إنّ شدّة المعارضة للسّفور بما عبّرت عنه من موقف حضاري وديني لم تصمد كثيرا فقد تطوّر موقف بعض العائلات البورجوازية نسبيا ولم يعد "السّفور مظهرا للتّفرنج أو الكفر كما هو عند المحافظين، فالعفّة في القلب، والاحتراز من مواقف كبار العائلة ومن الأقاويل واجب"([39]). وقد تولّد عن هذا الموقف تعدّد في انماط التعامل مع الحجاب يصفها "دومرسمان" لمدى تعبيرها عن مرور المجتمع بفترة انتقالية وتمزّق القوى فيه بين التقليد والتطوّر، "فمن التى تخلع الخمار بموافقة ذويها، إلى من تتّقي رقابة جدّها فإلى التي تتّخذ الخمار في مكان وتخلعه في مكان آخر فضلا عمن تخلعه ثم تعيده بالقرب من البيت"([40]). وما من شكّ في أنّ مثل هذه الإشارات كانت تمهّد لضرورة تبني كامل المجتمع لمسألة تطوّر المرأة وابتعادها بالتّدرّج من أسر التّقليد.

---

[38] – نفس العدد وص.

[39] – العدد نفسه. ص 18.

[40] – نفس العدد وص.

أمّا ما طرأ على المجتمع التونسي من تحوّلات ناشئة عن عوامل عديدة كاحتكاكه بالمجتمع الفرنسي وبثقافته من خلال الاستعمار رغم وجهه السّلبي سياسيًا واقتصاديًا فإنّه شمل ضمنيا المرأة وموقعها الاجتماعي، فبعد ما كانت تخضع له الفتاة من انغلاق في عالمها الانثوي اخذت بعض العائلات البورجوازية تتسامح نسبيًا في أن ترى الفتاةُ الرّجالَ عندما يزورون البيت وهم لا يعدو أن يكونوا أصحاب الاخوة أو اصحاب الوالد وربّما الخطيب، بل إنّ درجةَ الوعي حصلت ممّا "جعل الفتيات يبادرن بطرح الاسئلة على الأمّ، وتلك علامة قلة حياء عند العجائز لذلك فالتطوّر لم يكن نهائيا أو كليًا "كما يقول "دومرسمان"، لكن هذا التفتّح لم يزعزع القيم الثابتة كقيمة الشّرف "فهو أهم ما يُحرس لدى الفتاة، وهي تخضع للرّقابة في غدوّها ورواحها وعلاقاتها وحوارها. بل ان الفتاة المستقيمة ـ ورغم التطوّر النّسبي هي التي لا تضع المساحيق على وجهها ولا تخفّف من شعر حاجبيها ولا تكشف شعرها"([41])، وما تزال هذه المقاييس محترمة الى عصرنا هذا في بعض العائلات المحافظة !... ومما سجّله دومرسمان بشيء من الحيرة ـ ولكن وضع المسألة في إطار مجتمع محافظ يبدّد هذه الحيرة ـ أنّ الفتاة التونسية لا تتلقى أيّ "نوع من التربية الخاصة بالحياة الزوجية" كالتربية الجنسية ربما، وتظلّ جاهلة إلى ليلة زفافها "وإن صادفت معرفة بعض المعلومات فعن طريق بعض الأقارب من نفس جيلها، على أن لا يعلم الكبار بذلك".

يبدي "دومرسمان" اقتناعا كبيرا بأنّ التطوّر قطع شوطا في اختراق نسيج المجتمع التونسي مؤسّسا ذلك كعادته على ملاحظات ميدانيّة، لذلك

---

[41] – العدد نفسه، ص 25.

يعتبر أنّ العائلة هي أبرز مستفيد من تطوّر المرأة ومن ورائها كلّ المجتمع، وقد كان موضوع العائلة التونسية أحد شواغل الرّجل الأساسية([42])، فالتطوّر جعل سيادة المرأة في البيت أكثر بروزا كيف لا وهي قد أصبحت تساهم في تعليم بناتها اذا كانت هي بدورها متعلّمة بل تختار لهن المدرسة المناسبة وتتابع النتائج، كما أنّ بعض العائلات لم تعد تفرّق بين الجنسين في المعاملة اذ يجلس الجميع إلى الطعام دون تفرقة وأصبحت الزّوجة ترافق زوجها إلى عتبة الدّار عند خروجه وقد يتصافحان أو يقبّلان بعضهما بعضا، وكلّ هذه المظاهر مقارنة بأوضاع الماضي تكشف عن درجة تطوّر وعن مدى تأثير الثّقافة الغربية في مجتمعنا.

إنّ نزعة التحرّر الجديدة في المجتمع التونسي جعلت الفتاة التونسية تتوق على الأقلّ في مستوى الأمنية - كما يعلّق دومرسمان - إلى محاكاة الاوروبية وما تتمتّع به من مكاسب مثل: السّفور وحرية التنقل والمساهمة في اختيار الزوج... وقد أخذت نزعة التحرر في موضوع اختيار الزوج تتأكّد وإن كانت هذه القضية بالذات من علامات القرن XIX بفرنسا فأحمد بن أبي الضّياف حضر مع أحمد باي بباريس سنة **1846** مسرحية محورها حرية اختيار الزوج لكنها كانت من شواغل المجتمع التونسي في أربعينات القرن XX!([43]) ولعلّ هذا المثال دالّ على مدى بطء حركة التطوّر في المجال الاجتماعي... لكن رغم هذا البطء الناتج خاصة عن ترسّخ جملة من التقاليد وهيمنة قوى المحافظة فإنّ بعض مظاهر التحرّر

---

[42] - انظر مثلا: A.Demeerseman: L'évolution de la famille Tunisienne. IBLA, N 42, 1er Trim. p.105.

[43] -أحمد بن أبي الضّياف. اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية للنشر، تونس **1989**، ج1: **115**، **116**.

بدأت تبرز بصورة جليّة في الحياة "كمساهمة الفتاة في اختيار تجهيزات بيت المستقبل بعد أن كانت أمّها تتولى ذلك مكانها وأصبحت تُبدي وجهة نظرها في من يتقدم إلى خطبتها واضطرّ الاب لاستشارتها والخضوع لما تشترطه قبل الموافقة"(44)

إنّ هذه المظاهر الجديدة نافست عديد التقاليد الرّاسخة بتونس وأخذت تهيء لمجتمع جديد وقد لاحظ "دومرسمان" ذلك ومنها: عادة السّفر لقضاء شهر العسل أو سير المرأة في الطريق جنبا إلى جنب زوجها أو لم يعد غريبا دفع الأب عربة الرّضيع في الشّارع العام وهذه الأمثلة ناتجة في نظرنا بالخصوص عن احتكاك التونسي بالمجتمع الفرنسي والاقتناع بتقليده، بل إن المرأة التونسية اقتحمت الجمعيات الثقافية والتربوية ودخلت سوق الشّغل في ميداني الصحة والتّعليم، كما أنّ العائلات الجديدة صارت تخرج للتنزّه في الهواء الطّلق وتواتر ارتيادها السّنما والمسرح"(45) وما من شكّ في أن "دومرسمان" يصوّر واقع مجتمع تونس العاصمة.

ولم يكتف التّونسي بملاحظة التطوّر الحاصل في عالم المرأة وانما تميّز موقفه من هذا التطوّر في المستوى العمليّ بعلامتين لاحظهما "دومرسمان" هما اختيار الزوجة والمساهمة في القيام بالأعمال المنزلية. ففي النقطة الاولى تنوعت المواقف وحسمت اقلية الموقف بالزواج من اجنبية، كما ان صاحب الثقافة الفرنسية أصبح يفضّل المثقّفة مثله وربما تجده على النّقيض من ذلك يميل الى غير المتعلّمة التي، لم تخرج من

44 - العدد 2، أفريل 1938، ص26.

45 - A.Demeerseman: Tunisie Nouvelle IBLA, N 52, 1950, p.293-313.

قشرتها "ويلاحظ دومرسمان ارتفاع نسبة الطلاق في جيل المتخرّجات من المدارس لأنّ المرأة أصبحت صعبة المراس ولم تعد تقبل ما كانت تسلم به سابقاتها من خضوع، أمّا النقطة الثانية فكانت مشروطة باستقلال الزوج عن دائرة السلطة الابوية، وإقامته بمحلّ خاصّ به رغم أنّ هذا الحلّ كان يُعدّ عارًا في المجتمع، غير أنّ ما عرفه النّاس من تطوّر سيخفّف من التصلب والتشدد في مثل هذه الأمور.

وقد تجاوز التّطوّر مستوى المظاهر والتّقاليد لينفذ إلى بعض المفاهيم من ذلك أنّ مفهوم الزّواج مثلا خضع لاعادة نظر جوهرية فبعد أن كان الزّواج محدودا بالرّغبة الجنسيّة ولا يغيّر شيئا سوى ذلك بالنسبة إلى المرأة، إذ هي تتعرّف إلى زوجها عند مباشرة أوّل عمليّة جنسية فتصادفه "حيوانا أنانيّا" يريد من الزّواج "تلبية رغائبه الجنسية"([46]) أصبح مفهوم الزّواج بفضل ما طرأ على المجتمع من تطوّر مبنّيا على الحبّ "لكنّ أنّى للزّواج المؤسّس على الحبّ أن يتحقّق في مجتمع يفصل بين الجنسين؟" وهذا الاستفهام يعني ضمنيّا الدّعوة إلى اختلاط بين الجنسين في نظرنا حتى يكون ذلك ممهّدا لزواج أساسه عاطفي يضمن عائلة متوازنة. ولعلّ في إزالة الخمار خطوة أولى نحو الاختلاط المنشود وهذا رأي ينقله المؤلّف عن مجلّة ليلى النّسائية. التونسيّة.

يقرّر "دومرسمان" أنّ رياح التطوّر هبّت على المرأة التونسية في أوساط البورجوازية العليا "فهل يعني هذا أنّ تونس هي السباقة على مستوى المغرب العربي في هذه الناحية؟ وما هو عمق التطوّر وماهي ابعاده؟" ويعتبر أنّ الإجابة تصعب نظرا لدقّة الموضوع ولأنّ نتائج التطور

A.Demeerseman: Tunisie Nouvelle IBLA, N 52, 1950, p.293-313. – 46

لا تبدو إلاّ بعد حين من الزّمن، وكأنّ حدس الرّجل لم يذهب سدى من خلال تساؤلاته عن أبعاد التطوّر بدليل ظهور مجلّة الأحوار الشخصية بتونس غداة الاستقلال وما تضمّنته من مكاسب لم تعرف المرأة العربية عموما جزّء يسيرا منها في بعض الأقطار إلى اليوم.

وعلى قيمة هاجس التّطوّر فإنّ الطمّوح في رأي "دومرسمان" كان دون الإنجاز وهذا لا يمنع من الأمل في تحقيق الأهداف في ظلّ أوضاع سياسيّة واجتماعية أفضل وكأنّه لا يعير وزنا لعامل الاستعمار وتكبيله لأيّ تطوّر اجتماعي وسياسي، وقد يفهم موقفه هذا بالتّأمل في وجهة نظره من السياسة ونفي الخوض في ما له علاقة بها ضمن مجلّة "إبلا"([47]).

لكنه رغم ما سلف فهو تجاوز التّساؤل عن حقّ المرأة في التطوّر أم لا؟ إلى تحليل كيفيّة تطوّرها وعرض تصوّر موضوعيّ لم يستثن فيه العوائق التي تحول دون ذلك، وتفاعل بإمكانية تذليلها انطلاقا من بنية المجتمع التونسي وتصوّرات افراده للتطوّر: لأنّ التّطور الحقيقي يجعل المرأة محافظة على دورها زوجة وأمّا مرتبطة ببيتها وبالفضائل العائلية. ولتحقيق التطوّر المنشود يُعوّل على التّونسيات قبل غيرهن ممّن قطعن أشواطا في التطوّر([48])، فقد أصبح دور خرّيجة المدارس إيجابيّا في المجتمع واستطاعت توجيه عائلتها توجيها ناجعا، وليس للمرأة أن تقف حسب "دومرسمان" عند مجرّد إبداء الرّأي في ما يتعلّق بالعائلة، وإنّما يُنتظر رأيها في المشاكل الجديدة عليها. بل إنّ "دومرسمان" ذهب إلى أنّ

---

[47] – يبدي رفضا قاطعا للخوض في كل ما له علاقة بالسياسة في عديد مقالاته. انظر مثلا العدد45، 1949، ص6 أو العدد56، 1951، ص1.

[48] A.Demeerseman: L'évolution féminine en Tunisie: Son programme – familial, culturel et educatif. IBLA. N°40, 1947p.301-362.

الثورة الحقيقيّة والعميقة التي مست كلّ الهياكل العائلية والاجتماعية هي دخول المرأة والفتاة التونسية المفاجئ ميدان الثقافة والحياة الاجتماعية بل الحياة السّياسية([49])، ولم يتردّد في اعتبار أنّ مقياس التقدّم الاجتماعي المنجز بتونس يخضع إلى مدى ما يمكن أن تتمتّع به المرأة من احترام وكرامة وشخصية([50]).

إنّ تعدّد الدّراسات المنكبّة على مواقف روّاد الفكر الإصلاحي أو الرّحالة في العصر الحديث ونظرتهم إلى الغرب وهياكله السّياسية والاجتماعية كادت تحجب عنّا نظرة الغرب إلينا وموقفه من مجتمعنا وعناصره، وهي نظرة مشبعة بمرجعيات ثقافيّة مخالفة لما عهدناه ومغايرة لما دأبنا عليه وقد استرعت انتباهنا في هذا السياق مجلّة معهد الآباء البيض "إبلا" الصّادرة باللّغة الفرنسية منذ سنة 1937 وما أولته دراستها من عناية بمسألة المرأة في علاقتها بالتّقاليد أوّلا وفي خضوعها لتطوّر حتمي ثانيا، فكأنّما أنزلت هذه الدراسات ضمن نظرة تطوريّة تصاعدية انتقلت بالمرأة من حالة الأسر في قيود التّقاليد إلى حالة التّحرر منها والتطوّر والوعي. ومثل هذه النظرة تخفي في المسكوت عنه النظرة الاستعمارية للواقع التونسي فهو واقع جامد راكد لم يتحرّك إلاّ بفضل

---

49 - A.Demeerseman. Le développement méthodique des aptitudes de la Tunisie dans la ligne de ses goûts intellectuels. IBLA. 1952. P.356

50 - A.Demeerseman. L'écolution féminine Tunisienne: Ses problèmes: IBLA. N 39. 1947. p.236.

الاستعمار أو الحماية! لنبذ ما هو عليه من تردّ وجهل فكان التطوّر لزاما عليه وحتما.

ولئن اتّخذت جلّ الدّراسات مثالا: المرأة المدنية المنتمية إلى العاصمة أو سائر المدن الكبرى فانها عرّجت بكثير من التّسرّع على المرأة بالرّيف والبوادي، مع أنّ عديد الدّراسات الاجتماعية والاقتصادية بهذه المجلة خصّت الرّيف ونشاط الإنسان به بعناية فائقة. فغاية ما حظيت به الرّيفية دراسة موجزة([51]) حول العمل وأجرته وتقديم تجربة معمّر في الشمال يدفع الأجرة يوميّا ممّا يوفر قوت العائلة خاصّة اذا كان الابن يشارك أمّه العمل. وقد تعرّضت دراسة أخرى إلى ما تنشده الرّيفية من الأغاني لرضيعها فأثبت نصّ الترنيمات وأردف بترجمة فرنسية وجميعها عند التحليل يعكس دلالات اجتماعية مفيدة تدور حول معاني الفروسية والسيادة والشجاعة والزواج من بنت العمّ وما يترتّب عنه من محافظة على الأملاك والدّعاء للصبيّ بالحياة والنجاة من الأمراض والموت وهو ما يفسّر بارتفاع نسبة موت الاطفال. فالتّوسّل كثيرا بالأولياء وفي ذلك اشارة إلى طبيعة التعامل مع المقدس والحلم بالغنى والثورة، وسعادة الأم بمولودها الذكر فلو لم تنجبه لسامها أهل الزّوج عذابا واحتقروها، وفي هذا تكريس لسلطة المجتمع الابوي ودور الذكورة فيه([52]).

وقد اهتمّت دراسات المجلّة في نفس هذا السّياق باستغلال الأمثال الشعبية والأحاجي والأغاني لمزيد معرفة دواخل المجتمع ممّا وفّر مادة وثائقية هامة، فمَنْ كان يحفل بتسجيل الخطاب اليومي المتداول على لسان

---

[51] - العدد 31/ 3، 1945، ص 313-318.

[52] - العدد 3-4 ـ اكتوبر 1939، ص359.

المرأة في الثلاثينات مثلا؟ ومن كان يفكّر في تسجيل عادات المرأة وتقاليدها وتصورّها للوجود وموقعها منه مقارنة بالرّجل، ومدى سذاجتها واكتظاظ ذهنها بالأسطوري والخرافي ومدى تأثير ذلك في تربية النشء؟ في الوقت الذي كان فيه الرّجل التونسي يتعامل معها من موقع السيادة والتعالي.

ولئن كانت القيمة الوثائقية للنّصوص الخاصّة بالمرأة التونسية هامّة ولا غنى للباحث في التاريخ الاجتماعي لتونس عنها فإنّ نظرة الفرنسيين للمرأة من خلال مجلة "إبلا" كانت مشبعة بهاجس التطور تلاحظه وتسجّل حدوثة بالتّدرج، وإذا ما لاحظنا أنّ دراسات الثلاثينات أي دراسات البداية اتجهت جلّها إلى وصف العادات والتقاليد واستعراض دقائقها بحثا في علاقتها بالمقدّس تارة أو بالعُرف تارة أخرى فإنّ الدّراسات اللاّحقة وخاصّة أعمال "دومرسمان" انكبّت على موضوع التطوّر وكان الخيط الناظم لها والجامع بينها يتلخّص في انتقال التونسية من التخلف إلى التقدّم والتطوّر بفضل الحضور الفرنسي، ودوره في نشر المعرفة، وتأثيره في البُنى الاجتماعية التقليدية وزعزعتها.

وإذا كان دور الاحتكاك بالفرنسيين حاسما في دفع المرأة التونسية إلى التطوّر. فإنّ تفتّحها على الحضارات عبر التاريخ واستعدادها الفطري للتطور وفرض الذات كان له دوره في سهولة تطوّرها وصمودها في مواجهة قوى المجتمع المحافظة وشروطها.

هذا دون التّغافل عن دور فكر "النّهضة" بالمشرق العربي واطلاع النخبة التونسية على أهمّ انجازاته. بل إنّ تطوّر المرأة بمصر على ضوء هذا الفكر كان مثالا يُحتذى بتونس وكان ما يحدث بمصر من انجازات

لفائدتها محلَ متابعة وإعجاب، ولذلك فـإنَ عـامل تـأثير الاحتكـاك بـالمجتمع الفرنسـي ليس هـو وحـده الدّافـع إلـى بدايـة التطـور، فقـد أدركــت النّخبــة التَونسية منذ سنة 1930 على لسان الطاهر الحدّاد أنّه لا سبيل إلى تغيير وجه المجتمع والنّهضة به ما لم تطرأ على الأفكار والمواقف حركة إيجابية تعيد إلى نصف المجتمع أي المرأة مـا تستحقّه من اعتبـار، بـل إنَ الحـدّاد انتبه إلى الصّلة الوثيقـة بين ضـرورة تحرير المرأة التونسية فضـلا عن الرجل مـن سجون العادات والتّقـاليد السـلبية المانعـة للتطـوّر ونهضـة المجتمع، ثمَ إنّه لا يمكن بعد هذا النظر في مسألة تطوّر المرأة التونسية دون تنزيلها في سياقها الطبيعي من الصراع الحـادّ بين قـوى المحافظة والتقليد من جانب وقوى التجديد والتمدّن من جانب آخر، وهي القوى التـي عبّرت فـي مستوى آخر عن التّقابل بين الحضـارة الغربيــة والحضــارة الشرقية.

الفهـــــرس

طبع هذا الكتاب بمطبعة وفاء 1999